Răzvan Brudiu

Incinerarea

provocare misionară sau contramărturie creştină?



Presa Universitară Clujeană

Răzvan Brudiu

Incinerarea

Provocare misionară sau contramărturie creştină?

Răzvan Brudiu

Incinerarea

Provocare misionară sau contramărturie creştină?

Ediția a II-a
revizuită şi adăugită

Presa Universitară Clujeană
2018

Referenți științifici:

Pr. Prof. univ. dr. habil. Mihai Himcinschi

Pr. Conf. univ. dr. Remus Onișor

Coperta: Antimis (1635, Amorgos, Mănăstirea Xozoviotissas). Reprezentarea smereniei depline a lui Hristos și chipurile celor patru Evangheliști. Obiectul de cult a fost cules din Insulele Ciclade de către Georgios D. Lampakis, în anul 1904.

ISBN 978-606-37-0405-5

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro

Fiul lui Dumnezeu întrupat, îndumnezeitorul omului

Teologia și spiritualitatea ortodoxă se adresează omului în unitatea sa dihotomică: trup și suflet. Revelația dumnezeiască, completă și desăvârșită prin întruparea Fiului lui Dumnezeu în Unicul Ipostas al lui Iisus Hristos, nu lasă suspiciuni în ceea ce privește superioritatea sufletului în detrimentul trupului, a spiritului în detrimentul materiei, a harului în detrimentul naturii create. Dimpotrivă, omul, *chipul lui Dumnezeu* (Facerea 1, 26), își valorifică această postură, peste veacuri, doar ca unitate voită și modelată de către Creator, sinteză a celor două lumi: spirituală și materială.

În poporul lui Israel, moartea nu era doar o problemă a lumii văzute, ci ridica probleme de ordin religios și teologic. După credința creștină, existența creației are trei etape: de la creație până la Hristos, cea în Hristos sau determinată de către Hristos până la sfârșitul formei actuale a lumii, și cea care urmează după acest sfârșit. Pentru cei ce nu L-au cunoscut pe Hristos, ea are numai două etape: cea de la începutul existenței lor până la moarte și cea de după moarte.

Biserica ne învață că moartea este un eveniment *necesar* și *universal*. Misterul morții în sine, și implicit al persoanei, sunt privite global, iar clipa morții satisface dorul după o viață plenară pe care omul o vrea dincolo de aceasta. Pentru contextul spiritualității iudaice, autorul precizează cu argumente biblice vechitestamentare, faptul că iudeii nu incinerau morții, incinerarea fiind considerată păcat (Amos 2, 1-2), iar tradiția rabinică considera că arderea osului învierii (osul sacru) ar împiedica posibilitatea mortului de a învia la ziua judecății.

Prezentă în lume prin lucrarea sa misionară, Biserica este obligată să răspundă, fără ezitare, tuturor provocărilor generate de duhul secular care, dintr-o perspectivă pur nestoriană, desparte sacrul de profan, sufletul de trup și pe om de Dumnezeu, căutând ca permanent argumentele sale să combată conținutul învățăturii de credință revelate. Mai mult, își dorește evidențierea unui conflict perpetuu, și pe față, între religie și ateism, credință și necredință, spiritualitate și materialism, mântuire sau viață veșnică și neființă.

Problema incinerării trupului uman, după despărțirea sa de suflet, nu a constituit o preocupare centrală a antropologiei creștine primare. Practica era considerată, încă din perioada primară a Bisericii, ca aparținând culturii și religiilor păgâne vecine vechiului Israel. Din punct de vedere creștin, centrul misiunii apostolice era oglindit în propovăduirea lui Iisus Hristos ca Mesia, Mântuitorul lumii, „Care – mărturisim noi azi la Dumnezeiasca Liturghie – pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire S-a pogorât din ceruri și S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Maria Fecioara, și S-a făcut om. Și S-a răstignit pentru noi în zilele lui Ponțiu Pilat și a pătimit și S-a îngropat. Și a înviat a treia zi, după Scripturi. Și S-a suit la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui. Și iarăși va să vină cu slavă, să judece viii și morții, a Cărui Împărăție nu va avea sfârșit” (Crezul ortodox).

Or, tocmai această succesiune de fapte minunate ale Fiului lui Dumnezeu întrupat, numite în terminologia dogmatică *actele mântuirii obiective*, sunt centrate pe valoarea firii umane asumate de către Unicul Răscumpărător: *Dumnezeu-Omul*. Sintetic: nu există, exprimându-ne paradoxal, întrupare fără trup, pătimiri fără trup, moarte fără despărțirea sufletului de trup și înviere fără de trup.

Dincolo de exemplul hristologic, gândirea teologică a Sfântului Apostol Pavel face din trupul material al omului tem-

plu ori Biserică a Sfântului Duh: „Sau nu știți că trupul vostru este templu al Duhului Sfânt Care este în voi, pe Care-L aveți de la Dumnezeu și că voi nu sunteți ai voștri?” (I Corinteni 6, 19).

Firea umană, trup și suflet, a fost creată de către Dumnezeu cu posibilitatea primirii Ipostasului dumnezeiesc al Fiului, a enipostazierii Logosului creator în firea umană creată.

Umanitatea din Iisus Hristos este în stare să-L exprime pe Dumnezeu, să primească odihna și strălucirea Sfântului Duh Care odihnește și, strălucind în Fiul lui Dumnezeu din veci, Se odihnește și strălucește și în Iisus Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu întrupat. „Iisus este astfel ținta sau capătul final al tuturor drumurilor lui Dumnezeu către lume”[1].

Odihnindu-Se în firea Sa umană, implicit în Trupul lui Hristos, Duhul ne aduce în starea de filiație față de Tatăl și ne face frații lui Hristos, pentru că același Duh Se odihnește după lucrare și în noi, adică în sufletele și trupurile noastre, ca unii ce stăm în legătură cu Tatăl prin Fiul întrupat. „El (Duhul) în Fiul e Duh de Fiu, nu e Cel care-L purcede, e Duh al celui ce-L primește. Și noi Îl primim ca Duh de Fiu, pentru că ne-a făcut și pe noi fii, avem și noi Duh de Fiu. Duhul Fiului este și peste El ca om și Se împarte și nouă. E o taină uriașă”[2].

Odihnindu-Se în trupul Mântuitorului, Duhul introduce energia dumnezeiască în creație, energie ce vine în întregime de la Hristos ca restaurator al lumii întregi, prin Trupul Său îndumnezeit, dar numai în condițiile unei stări chenotice. „Dat fiindcă omul nu e decât în măsura în care se părăsește, Întruparea Fiului lui Dumnezeu se reprezintă ca supremul și unicul caz al desăvârșirii esențiale a umanității”[3].

---

[1] Wilfried Bruening, *Wer ist Jesus Christus*, Styria, 1974, p. 616.

[2] Răzvan Bucuroiu, *7 Dimineți cu părintele Dumitru Stăniloae*, Convorbiri realizate de Sorin Dumitrescu, București, Editura Anastasia, 1992, p. 26.

[3] Karl Rahner, *Considerations generales sur la christologie*, în *Problemes actuels de christologie*, Paris, 1964, pp. 21-22.

Sfântul Duh, Care arată în mod desăvârșit legătura Tatălui cu Fiul prin odihnirea în Fiul întrupat și strălucirea Lui din El spre Tatăl, are capacitatea de a întări legătura omului care este chip treimic (trup, suflet și Duh Sfânt), cu Dumnezeu în Treime și cu fiecare semen în parte. „Ca al Treilea, Duhul îl deschide pe om lui Dumnezeu și pe om omului, pentru că El Însuși este capacitatea supremă a deschiderii, pentru că El este legătura de iubire dintre Tatăl și Fiul.

Chiar înaintea Întrupării, Sfântul Duh strălucea în Cuvântul. Totuși, abia în Hristos se realizează deplina întoarcere a Duhului Sfânt în ființa umană. Fiind Ipostasul Care Și-a însușit natura umană, Hristos poartă în însăși umanitatea Sa pe Duhul Sfânt, în toată plenitudinea Sa. În Întruparea Fiului, Duhul se află unit în mod ipostatic cu Acesta așa cum este din veșnicie. Ca om, Hristos L-a primit astfel pe Duhul pentru totdeauna, așa cum L-au primit patriarhii, regii și profeții lui Israel.

Dar El L-a primit pe Duhul în întregime așa cum nu L-au primit aceștia. Duhul ca Ipostas Se odihnește în permanență asupra Fiului încă de la Întruparea Lui. Ceea ce se descoperă la Botez, când Duhul apare între Tatăl și Fiul întrupat, unindu-I într-un anume fel și mișcându-Se de la Unul la Celălalt”[4].

Încă de la Creație, Dumnezeu Își suflă Duhul Sfânt peste trupul omului dându-i viață. Energia Duhului se oprește și se odihnește în primul om, Adam, și prin el în toți urmașii acestuia. După păcat, restaurarea acestei firi cerea un nou Adam, care, fiind și om și Dumnezeu adevărat, prin firea Sa umană îndumnezeită, să poată fi capabil a readuce în legătură pe toți oamenii de la Adam și până la sfârșitul veacurilor în comuniune cu Sfânta Treime.

Ca o nouă creație, Întruparea Fiului lui Dumnezeu readuce pe Duhul Sfânt în natura umană a lui Hristos, implicit și în

[4] Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Sfântului Duh*, Sibiu, Editura Deisis, 1995, p. 96.

Trupul Său, dar nu ca lucrare, ca la creația lui Adam cel vechi, ci ca Ipostas desăvârșit în Adam cel Nou. „Cuvântul lui Dumnezeu ca om se constituie prin împreună-lucrarea Duhului Sfânt. Prin lucrarea Duhului Sfânt omul se constituie ca subiect prin care se afirmă spiritual, ca factor superior față de natură, deci nu ca obiect; prin lucrarea Duhului Sfânt, omul e chemat la un dialog cu Logosul. În Hristos, omul se află la împlinirea supremă în identitatea sa ca subiect cu Logosul, ca subiect divin, prin prezența Duhului Însuși ca Persoană”[5].

Adam primea la creație peste trupul său, Duhul ca suflare dumnezeiască, ca energie, iar la Întruparea Fiului lui Dumnezeu, Duhul nu Se mai comunică cu măsură, doar ca energie divină, ca lucrare, ci ca Ipostas treimic și lucrează în întregime în plinătatea lucrării Sale în întreg trupul și sufletul uman ale Mântuitorului. De la Întrupare, „acest suflu cu mult mai puternic al Duhului se datorează faptului că Însuși Duhul ca Persoană produce această suflare, iar Duhul e sălășluit în Ipostasul Cuvântului.

Prin aceasta, Însuși Cuvântul înființează prin Duhul sufletul unit cu Sine drept Ipostas al Său. De aceea, Însuși Ipostasul Cuvântului Își formează împreună cu Duhul Sfânt, prin suflet, trupul”[6]. Prin Duhul Sfânt, Care Se odihnește și strălucește și în firea umană a lui Hristos, umanitatea se deschide spre Tatăl și are posibilitatea viețuirii în comuniune cu întreaga Sfântă Treime. Duhului, Care Se odihnește și strălucește în Hristos, I se cuvine aceeași închinăciune ca și Mântuitorului Iisus și Tatălui, pentru că în deplina ei legătură și unitate, toată Sfânta Treime lucrează la mântuirea lumii, mântuire în cadrul căreia oamenii nu sunt priviți ca simple obiecte, ci ca persoane care acceptă liber comuniunea cu Tatăl, în Hristos, prin Du-

---

[5] Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978, p. 20.
[6] *Ibidem*, p. 82.

hul Sfânt, deci cu Dumnezeul Treimic. „Fiul are pe Duhul ca pe o rază a firii Sale, El extinde strălucirea Duhului. Duhul e mintea lui Hristos. Duhul, ca strălucire întinsă din Fiul, e în același timp lucrare (sau energie) ființială, ipostaziată. Duhul este energia ipostaziată, aflătoare în Fiul, din Care izvorăsc toate energiile sau lucrările. Duhul ni se dă mai deplin din trupul înviat al lui Hristos, în Care Persoana lui Hristos suflă mai deplin prin Duhul lucrarea dumnezeiască”[7].

Luând firea omenească asupra Sa, Fiul lui Dumnezeu a făcut-o parte a Sinelui, sau a Ipostasului Său. Persoana Sa, după întrupare, cuprinde și firea umană de care nu se va mai despărți în veci. Astfel, conștiința Lui implică și umanitatea Sa: trupul și sufletul cu rațiune, voință și sentiment. De aici, se vede că noțiunea de ipostas are, pe lângă sensul de întreg al sinelui, și pe acela de a avea în cadrul său un factor spiritual. În om, acesta este mintea, care e centrul sufletului. Și întrucât ipostasul, sau persoana, ca întreg e ultimul for al deciziilor și actelor sale, de el ține și libertatea. Iar întrucât acesta face ca trupul să se integreze în această unitate, trebuie să vedem în el o putere care leagă trupul de sine, un fel de virtualități care se actualizează în organizarea trupului și în susținerea lui. În suflet sunt drept virtualități atât țesătura rațională care ia forma plastică a trupului, cât și sensibilitatea trăită conștient prin trup în legătură cu lumea, înainte, cât și după moarte.

Odihnind în Fiul din veci, Duhul este prezent de la Întrupare, Naștere și activitate publică a Mântuitorului, în minunile săvârșite de către Hristos, dar mai cu seamă se evidențiază la Învierea din morți, când trupul Său e deplin sofianizat, pnevmatizat. Pnevmatizarea trupului lui Hristos, după Sfânta Înviere, e efectul intensiv al Duhului Sfânt în trupul lui Iisus, trup ce devine transparent, sursă izvorâtoare de lumină sau slavă, Trupul Său fiind foc și energie dumnezeiască din care ne împărtășim la Sfânta Liturghie. Această umplere cu foc a

[7] *Ibidem*, p. 124.

trupului lui Hristos se datorează și Tatălui Care a voit ca prin Înviere, structura ontologică a firii umane să fie restaurată total. „Atribuirea alternativă a actului Învierii, când Tatălui, când Fiului, arată o împreună-lucrare a Lor, care include și o intensă împreună-lucrare a Duhului Sfânt. Tatăl, de la Care Duhul purcede, dar Care este și în Fiul, pnevmatizând trupul Domnului, îl pnevmatizează prin Duhul. În acest caz comun de pnevmatizare supremă a trupului, se realizează suprema comuniune între Tatăl și Fiul în Duhul Sfânt. Numai datorită acestei depline pnevmatizări din trupul Fiului, va iradia în lume Duhul, Care de la Tatăl purcede și prin Hristos ca Om va fi trimis în lume (adică prin Trupul Său n.a.), căci nu e pasiv Hristos în radierea Duhului din trupul Său”[8].

Odihnindu-Se Duhul Sfânt, *în* și *prin* Hristos, odihnirea devine fundamentul înfierii și îndumnezeirii noastre. Prin Duhul Sfânt, odihnit în Hristos, în sufletul nostru vin Tatăl și Fiul. În trupul Său uman îndumnezeit e prezentă în comuniune deplină toată Sfânta Treime, de aceea toți care ne facem părtași trupului Său, care este Biserica, ducem o viață în comuniune cu Dumnezeul întreit. „Creștinismul răsăritean, punând accent pe prezența lui Hristos și a Tatălui în ființa intimă a credincioșilor prin Duhul Sfânt, afirmă o eficiență nenumărată a Lor sau a Sfintei Treimi, în credincioși, încă din viața aceasta”[9].

Moartea este o înaintare a tuturor creștinilor care trăiesc în Hristos, este o moarte cu Hristos și de aceea este, în același timp, o înaintare *în* și *spre* viață, căci Hristos este și Calea acestei înaintări și ținta, sau scopul existenței noastre. Prin Hristos, moartea și-a schimbat ontologia și direcția, aceasta simțind-o toți cei care trăiesc anticipat în Biserică arvuna vieții veșnice. În fiecare zi, credinciosul creștin moare și înviază cu Hristos. Acest ritm este dat de alternanța ascezei cu mistica creștină, credincio-

[8] *Ibidem*, p. 167.
[9] *Ibidem*, p. 192.

sul putând fi astfel considerat un mărturisitor sau un martir al acestei realități. Spre exemplu, în epoca persecuțiilor, trupurile sfinților martiri erau îngropate cu mare cinste, și liturghiile se săvârșeau deasupra mormintelor acestora.

Dintre toate morțile spectaculare, imolarea prin foc era cea mai fascinantă. Sfântul Apostol Pavel, care a suportat multe încercări fizice în timpul misiunii sale, spune că nu folosește la nimic să urci pe rug, dacă nu-i iubești pe ceilalți (I Corinteni 13, 3). Este marcată astfel pentru prima oară ambiguitatea morții spectaculare, ce relevă riscul căutării unei glorii personale. El vorbește implicit despre fascinația pe care o exercita moartea prin foc asupra oamenilor din vremea sa. Mediile creștine cultivate au păstrat ceva din această fascinație a morții prin foc, în fața spectacolului martirilor condamnați la supliciu, în special la Smirna. Sfinții Policarp și Pionius sunt aici exponenții notorii ai acestui timp de execuție, asimilată la rându-i unei imagistici a mistico-liturgicii eclesiale[10].

Martirajul este considerat de spiritualitatea ortodoxă ca o devenire euharistică. Ne împărtășim dintr-un Trup, mort, îngropat și înviat, recapitulând în noi fiecare act al mântuirii obiective *în* și *prin* Hristos. Cei care au recapitulat în chip desăvârșit aceste acte sunt sfinții și martirii ale căror moaște sunt temelia Bisericii. Autorul prezintă acest aspect ca fiind unul misionar: „Tradiția ortodoxă socotește neputrezirea trupului ca pe un semn văzut de sfințenie a persoanei”, dar mai ales vede în Trupul Înviat al lui Hristos izvorul spiritualizării trupului nostru.

Ce trebuie reținut este faptul că la slujba înmormântării „trupul este obiectul cultului și nu rămășițele acestuia”. În contra-partidă, secularizarea, bazată pe indiferentismul religios, promovează tot mai abundent ideea *mormântului anonim*, adică împrăștierea cenușii în natură.

---

[10] Nicolae-Cristian Câdă, *Martiriu și spiritualitate. O viziune eclesială*, teză doctorat, Sibiu, 2010, manuscris, p. 194.

În Biserica Ortodoxă, reacțiile contrare incinerării apar, mai pregnant, în secolul XX. Până azi, în Biserica Ortodoxă, incinerarea este văzută ca practică păgână și deci ne-evanghelică, o piedică împotriva descompunerii trupului, o atitudine de blam la adresa antropologiei ortodoxe hristocentrice prin care trupul se sfințește în Biserică, prin Sfintele Taine, iar incinerat fiind, trupul nu mai are nicio valoare eshatologică.

Lucrarea de față are meritul de a lansa, pentru prima dată în teologia și spiritualitatea ortodoxă românească, un volum de apologetică ortodoxă pe tema incinerării, o poziție misionară pertinentă și echilibrată, conformă cu revelația și gândirea Sfinților Părinți, chiar dacă noțiunea de antropologie hristocentrică decade în viața socială contemporană sub auspiciile unui duh secularizator. De aici începe misiunea și rolul determinant ale Bisericii, ca prezență și mărturie neîncetată în lumea și societatea contemporană, de a reitera ființa umană, ca trup și suflet, spre azimutul unei antropologii și spiritualități creștine autentice.

Pr. prof. univ. dr. habil. Mihai Himcinschi

Introducere

1. Argumentarea temei

Tema aleasă, de o importanță deosebită pentru studiul teologic actual, reprezintă o provocare la care Biserica Ortodoxă este chemată să răspundă ferm, deoarece numărul incinerărilor în Europa, și nu numai, crește vertiginos. Tema a fost aleasă în urma unei discuții cu părintele profesor Mihai Himcinschi, coordonatorul cercetării de față, care, cunoscând problema actuală a incinerării ca provocare misionară în teologia românească, a considerat necesar și de bun augur să fie scrisă o lucrare cu caracter științific pe acest subiect *controversat* și, în același timp, de actualitate.

Mai mult ca oricând, constatăm faptul că astăzi lucrurile sunt într-o permanentă schimbare, iar acest lucru necesită un nou tip de abordare a problematicilor existente, încât fiecare confesiune creștină, fiecare organizație religioasă, și chiar fiecare credincios în parte este pus în fața unor realități noi și surprinzătoare, care solicită ieșirea din anonimatul indiferenței religioase și din autosuficiența confesională, prin oferirea unor răspunsuri comune și actuale cu privire la problematicile existente, în cazul de față fiind vorba de problema incinerării.

În zilele noastre trăim un fenomen inevitabil, și anume cel al globalizării, care devine din ce în ce mai mult simbolul vremurilor în care trăim. Am putea spune că globalizarea, ca toate celelalte fenomene actuale, este amorală, adică nu este nici bună, nici rea, iar modul în care oamenii acționează, o determină să fie într-un anumit fel. Modul în care teologia actuală se

raportează la finalitatea vieții umane, în contrast cu ideologiile postmoderne individualiste și secularizante, constituie motivația alegerii și prezentării temei de față. Perspectiva incinerării reprezintă o ofertă tentantă și, în același timp, periculoasă pentru omul contemporan care justifică atitudini nihiliste, de negare a valorii vieții umane în trup și desconsiderare a perspectivei mântuitoare a învierii, ca restaurare a naturii umane dihotomice în integralitatea ei.

Practica incinerării este una dintre temele care a frământat societatea din toate timpurile. La noi în țară, problema aceasta a fost dezbătută intens în perioada interbelică, după ridicarea primului crematoriu din București, *Cenușa*. La vremea respectivă, s-au născut două tabere divergente: una procremaționistă, provenită din mediul laic, și alta anticremaționistă, provenită din mediul teologic. În perioada comunistă, problema incinerării a fost puțin discutată și practicată, deoarece nu a fost una dintre prioritățile sistemului respectiv.

Pare paradoxal faptul că acest sistem ateu nu a făcut o prioritate din problema incinerării. Multe voci au susținut că respectiva problemă nu a fost dezbătută în perioada comunistă, deoarece a existat un acord tacit între instituțiile statului și Biserica Ortodoxă Română. Tema a redevenit actuală în urma morții regizorului Sergiu Nicolaescu, iscându-se un adevărat scandal mediatic.

Sinodul Bisericii Ortodoxe Române, în ședința de lucru din 5 iulie 2012, ținând cont de hotărârea din 15 iunie 1928, reconfirmată la 28 februarie 1933, a luat mai multe decizii privitoare la practica necreștină a incinerării morților, aducând o serie de argumente scripturistice, patristice, istorice și arheologice, argumente pe care le vom menționa și dezvolta în lucrarea de față. Chiar dacă practica incinerării cunoaște un reviriment în perioada postmodernă contemporană, beneficiind de publicitatea făcută în jurul unor cazuri controversate

ale unor personalități culturale, reacția eclezială promptă și argumentată a limitat proporțiile unui atentat la însăși Tradiția neamului românesc.

Biserica Ortodoxă Română este una dintre cele mai credibile instituții din țara noastră care are origine apostolică și care este chemată astăzi, mai mult ca niciodată, să ia parte din ce în ce mai intens la viața și problemele societății contemporane. În acest sens, este invitată să ofere din experiența sa bimilenară un alt mod de a aborda marile probleme existențiale care frământă această societate postmodernă.

Pornind de la aceste considerente sumare, dar și de la preocupările anterioare în cercetarea problemei incinerării, dorim să aprofundăm tema incinerării din punct de vedere misionar, în care să evidențiem faptul că teologia ortodoxă, în general, și teologia ortodoxă românească, în special, nu este una închisă în sine, statică. Astfel, ea nu este indiferentă la ceea ce se întâmplă în societatea actuală, nepăsătoare față de problemele și cerințele reale ale lumii contemporane, ci este una cu o identitate fermă și clară, vie, într-o mișcare permanentă, deschisă provocărilor societății prezente, participând în mod activ la toate problemele acesteia. Însă, cu toate provocările, practica arderii trupurilor rămâne pentru Biserica Ortodoxă o temă controversată și de neacceptat, deoarece aceasta minimalizează valoarea și sacralitatea trupului uman și a omului creat după chipul lui Dumnezeu.

2. *Scopul lucrării*

Lucrarea de față urmărește să-i ofere cititorului oportunitatea de a cunoaște problema incinerării printr-o lecturare clară, argumentată și precisă, care urmează un fir logic și cât mai coerent. Titlul acestei lucrări este, atât o provocare, cât și un răspuns

pentru mentalitatea creștinului sau a necreștinului mileniului al treilea. De ce este o provocare? Pentru că ea are aparențele unei motivații autentice. Observăm cu ochiul liber faptul că lumea este tot mai înghesuită, orașele sunt tot mai aglomerate, iar modalitățile de înmormântare sau incinerare reprezintă elemente destul de *logice* pentru rațiunea societății postmoderne. Cu alte cuvinte, fiecare se întreabă dacă mai are rost să se dezbată această problemă, de vreme ce sunt atâtea tipuri de morți, total diferite de clasica moarte prin înhumare. Trăim într-o lume extrem de tehnicizată și bombardată zilnic de informații, și, cu toate acestea, Biserica se încăpățânează și insistă pe tema înmormântării clasice. Poziția Bisericii Ortodoxe nu este una retrogradă și desuetă, ci total aplicabilă, ba chiar necesară pentru mentalul colectiv al umanității aflate în perioada postmodernă.

Practica incinerării nu este străină Bisericii și mediului teologic, deoarece s-a pus în discuție această problemă la Rhodos, în toamna anului 1961, cu ocazia consfătuirii presinodale în vederea pregătirii viitorului Sinod panortodox. Aici s-a recunoscut faptul că problema incinerării este de actualitate și s-a admis să figureze între problemele care vor fi dezbătute la viitorul sinod. Într-adevăr, această problemă teologică a apărut pe lista inițială de teme, întocmită de prima conferință panortodoxă de care aminteam (23 septembrie - 1 octombrie 1961), cu titlul *Incinerarea morților și Teologia Ortodoxă*, însă ulterior ea a fost eliminată de pe ordinea de zi a Sinodului în pregătire, rămânând totuși o preocupare permanentă a Bisericii.

Plecând de la premisele teoretice, cu o prezentare a celor mai importante repere istorice ale acestui fenomen, premise consolidate și de un consistent suport teologic și doctrinar, lucrarea de față urmărește să-l lămurească pe cititor de ce această practică necreștină nu este în acord cu învățătura de credință a Bisericii. Lucrarea se concentrează asupra a două aspecte mai puțin cunoscute sau mai puțin aprofundate în lucrările de specialitate, și anu-

me, prezentarea interconfesională a practicii incinerării și evoluția istorică a acestui fenomen în decursul vremii. În acest context, studierea și cunoașterea acestei problematici cu implicații teologice reprezintă o responsabilitate actuală pentru întreaga Ortodoxie.

Această lucrare științifică are următoarele obiective:

- actualitatea mesajului teologic ortodox pentru societate, subliniind astfel aspectul universal și dinamic al rolului Bisericii creștine într-o societate postmodernă;

- publicarea și studierea unor documente oficiale cu conținut teologic, redactate de Bisericile Ortodoxe locale, dar și de Biserica Romano-Catolică, referitoare la problematica incinerării, precum și impunerea și acceptarea acestor concepte teologice în decursul vremii;

- contribuția teologiei ortodoxe, dar și catolice, la dezvoltarea unor argumentări solide și clare în ceea ce privește repăgânizarea creștinismului prin diverse practici și metode străine vieții și învățăturii de credință creștină;

- analiza serioasă și pertinentă a practicii incinerării morților, având ca argument forte învățătura de credință a învierii trupurilor, dar și concorporalitatea noastră cu Hristos, prin Euharistie;

- modalitatea prin care teologia ortodoxă influențează și contribuie într-un mod vivificator la reorientarea lumii postmoderne spre o viață care să-L aibă în centrul ei pe Hristos, fiind într-o comuniune deplină cu Acesta.

3. Baza documentară

Tema științifică se bazează în analiza și elaborarea ei pe câteva aspecte pe care le vom prezenta sintetic în cele ce urmează:

- elemente de teologie biblică, prin care se evidențiază identitatea, esența și specificul teologiei ortodoxe;

- elemente de teologie sistematică, fiind prezentate principalele învățături de credință referitoare la contraargumentarea practicii incinerării;
- elemente de teologie istorică, cu expunerea unor serii de date și evenimente referitoare la problema arderii morților;
- elemente de teologie ortodoxă contemporană, prin care se fundamentează și actualizează mesajul Bisericii Ortodoxe, dar și rolul și contribuția sa în societatea actuală.

O bună parte din baza documentară a acestei lucrări a fost cercetată în Biblioteca Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul" din București, în Biblioteca Universității „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca, în Biblioteca Facultății de Teologie Ortodoxă „Sfântului Andrei Șaguna" din Sibiu, în Biblioteca Universității din Trento – Italia, în Biblioteca Institutului „Saint Serge" din Paris – Franța și în Biblioteca Facultății de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia. De asemenea, au fost folosite documente și informații de pe site-urile oficiale de internet, precum și materiale audio. Majoritatea informațiilor uzitate în această lucrare sunt relativ recente și concentrate pe subiectul de față, însă nici materialele documentare mai vechi nu influențează negativ concluziile despre problematica dezbătută în această lucrare științifică.

4. Stadiul cercetării

Subiectul, fiind de actualitate, este dezbătut atât în spațiul public, cât și în reviste de specialitate, studii sau articole, în așa fel încât este *imposibil* de abordat din toate punctele de vedere. *Mass-media*, făcând referire la această temă, este de cele mai multe ori acidă și tendențioasă, însă nu trebuie să ignorăm partea cealaltă, și anume, oamenii care apreciază lucrarea Bisericii și misiunea ei

în societatea actuală. Totuși, putem spune, din ceea ce am studiat și cercetat până în prezent, că până în momentul de față nu există o lucrare pe acest subiect analizat sistematic și concis privind problema incinerării în spațiul teologic românesc.

În mediul teologic catolic găsim mai multe informații privind această temă, însă multe dintre ele sunt netraduse în limba română. Totuși, în literatura teologică românească găsim sporadic articole și studii care tratează parțial acest subiect, clarificând într-o oarecare măsură această problemă. Cu toate că, în ansamblu, găsim informații pe această temă sau pe subiecte adiacente, nicio lucrare nu abordează integral subiectul, ci doar într-un mod parțial și redundant. Noutatea lucrării de față constă într-o documentare bogată, adusă la zi, bazată pe materialul existent în lista bibliografică și pe prezentarea acestuia într-o manieră logică și originală.

Cercetarea de față are câteva lucrări de referință din literatura străină care vorbesc despre practica incinerării:

Encyclopedia of Cremation, coordonată de către Douglas James Davies și Lewis H. Mates, a fost tipărită în anul 2005, în Marea Britanie. Douglas James Davies este profesor de Studii Religioase la Universitatea din Durham, Marea Britanie, iar Lewis Mates, asistent-cercetător la aceeași universitate. Enciclopedia cremațiunii este prima lucrare majoră, de referință, axată pe problema incinerării. Printre caracteristicile volumului se numără o introducere generală, o cronologie istorică a acestei practici în toate marile religii și, în final, o prezentare a statisticilor incinerărilor în lume.

Le christianisme et la cremation este o lucrare scrisă de către Piotr Kuberski, tipărită în anul 2012, la Editura Cerf din Paris. Acesta este profesor de educație religioasă în Franța, având o pregătire academică în teologie și arheologie. Toate cercetările sale se concentrează pe rituri funerare și pe aspecte ale eshatologiei, atât în creștinism, cât și în alte religii. Lucrarea de

față prezintă practica incinerării dintr-o perspectivă istorică. Autorul prezintă și analizează texte și documente din diverse domenii (scrieri biblice, tratate și comentarii teologice, pătimirile martirilor, viețile sfinților, texte mitologice etc.), decizii ale autorităților religioase și civile, eseuri istorice și articole din medicina actuală. Piotr Kuberki subliniază în lucrarea prezentă faptul că practica incinerării este în creștere și totodată numărul de publicații dedicate acesteia este în creștere, mai ales în lumea anglo-saxonă sau italiană. În schimb, în Franța se observă un regres în ceea ce privește cercetarea acestei practici. Cartea lui Piotr Kuberski umple acest gol și aduce în actualitate problema cremațiunii.

Poussière ou cendre?, scrisă de către Marie-Abdon Santaner, apare în anul 1997, la Paris. A scris multe cărți de spiritualitate și de teologie biblică, fiind preot romano-catolic. În ianuarie 2000 a intrat în frăția „Chardonnière Francheville" din Lyon. În viziunea autorului, practica incinerării s-a răspândit rapid în Occident, devenind o alegere populară din partea credincioșilor. Cu toate acestea, mulți creștini se întreabă încă dacă această preferință este în concordanță cu convingerile lor. Cartea de față răspunde la aceste îndoieli și oferă soluții adecvate pentru cei care vor să se incinereze.

Les rites autour du mourir, coordonată de către Marie-Jo Thiel, a fost tipărită în anul 2008, la Editura Universității din Strasbourg. Coordonatoarea acestui volum este profesor universitar la Universitatea din Strasbourg, având un doctorat în medicină și unul în teologie catolică. Aici găsim cea mai semnificativă problemă a lumii actuale, și anume problema morții. Riturile de astăzi se bazează pe o tradiție legată de marile religii monoteiste, dar și de expresii și practici noi care apar în societatea contemporană. De exemplu, incinerarea este de o importanță deosebită în societatea de astăzi, implicând noi probleme, atât de ordin religios, cât și juridic, social etc.

1500 Grammi di cenere, Cremazione e fede cristiana, scrisă de către Michele Aramini, a apărut în anul 2006, la Editura Ancora din Milano. Aramini este cleric catolic, absolvent de științe politice și bioetică, autor a numeroase publicații pe teme de bioetică. Este colaborator al revistei de biotecă „Actualizări sociale" din Italia, profesor de bioetică la Universitatea din Milano și președinte al Comisiei de Etică „Sfântul Pius al X-lea" din Milano. Această carte, scrisă cu claritate, prezintă informații istorice și teologice pentru persoanele interesate de acest subiect, oferind sfaturi concrete pentru cei care doresc să aleagă această practică funerară, chiar și de către un creștin, deoarece astăzi în Biserica Romano-Catolică incinerarea este permisă.

Din literatura românească amintim cartea cercetătorului și istoricului Marius Rotar, *Eternitate prin cenușă. O istorie a crematoriilor și incinerărilor umane în România secolelor XIX-XXI*, tipărită în anul 2011, la Editura Institutul European. Autorul este cercetător științific principal II în cadrul Universității „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia. Este printre primii români care realizează cercetări privind cremațiunea, fiind autorul unei teze de doctorat dedicată exclusiv analizei morții în istoriografia românească (2005). A publicat peste 30 de studii despre moarte în reviste de specialitate din România, Statele Unite ale Americii, Anglia, Italia și Republica Moldova.

Cartea *Eternitate prin cenușă* este o premieră în mediul științific românesc, fiind printre puținele volume care au ca tematică istoria crematoriilor și a incinerărilor umane. Este vorba deci, despre o istorie a cremațiunii în România, de la apariția ideilor care susțin incinerarea (1867) și până în zilele noastre. Sunt analizate momente cheie, cum au fost cele din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, din perioada interbelică, comunistă și postdecembristă.

5. Metoda de lucru

Lucrarea de față, susținută ca teză de doctorat în cadrul catedrei de Misiologie și Ecumenism, sub coordonarea părintelui profesor universitar doctor Mihai Himcinschi, se dorește a fi o abordare pluridisciplinară. În primul rând, dorim să imprimăm lucrării un suflu misionar, iar în al doilea rând, pe lângă abordarea misionară, vrem o abordare interdisciplinară multiplă, folosind izvoare biblice, surse patristice și documente oficiale. Literatura în domeniu este una amplă și informativă, dar disparată, fapt pentru care a fost nevoie de o riguroasă selecție, pentru că nu orice informație este obiectivă și veridică. În acest sens, pe de-o parte, se exagerează cu deschiderea și îmbrățișarea acestei practici de către procremaționiști, iar pe de altă parte, se poate constata rigiditatea și intoleranța cu care unii membri din Biserica Ortodoxă Română abordează această problemă. Dintre cele două atitudini, am putea spune antitetice, trebuie să existe o cale obiectivă și sinceră pentru a nu minimaliza sau exagera acest fenomen.

Dintre metodele folosite în această lucrare amintim:

- metoda istorică, și anume cercetarea evoluției practicii incinerării în lumea creștină și nu numai;

- metoda analitică, ce urmărește poziția și gândirea anumitor teologi, filosofi, istorici, oameni de știință, fiind benefică pentru o reflectare descriptivă și analitică a acestui fenomen;

- metoda comparativă, care arată diferențele dintre argumentele celor care susțin înhumarea, față de cei care susțin incinerarea;

- metoda teologică, prin punctarea diverselor opinii teologice actuale (din spațiul ortodox, catolic și protestant), precum și a instrumentelor misionare pe care Biserica le propune acestor provocări actuale.

6. Cadrul general al lucrării

Lucrarea de față este structurată în cinci capitole, precedate de cuprinsul cercetării, introducere și o concluzie generală, anexe privind numărul incinerărilor în lume (2008-2012), preluate din revista internațională „Pharos", și bibliografie.

În introducere sunt expuse cinci componente distincte, și anume: argumentarea temei, scopul lucrării, baza documentară, stadiul cercetării actuale și metoda de lucru. Noțiunile introductive au fost folosite pentru a ne familiariza cu problema incinerării, menționând atât argumente pro, cât și contra acestei practici.

Capitolul întâi, intitulat *Viața, moartea, focul – perspective filosofico-teologice*, se axează pe noțiunea generală de *tanatologie*, mai precis pe clarificarea și nuanțarea acestei teme, pe evoluția sa în istorie și pe evidențierea sensurilor actuale ale vieții, morții și focului, într-un mod clar și actualizat.

Al doilea capitol, intitulat *Incinerarea în primul mileniu creștin*, cuprinde câteva aspecte legate de tanatologia din perspectivă scripturistică și teologică, cu multiplele ei sensuri, ideea martirajului creștin ca actualizare permanentă în misiunea Bisericii, martirajul ca devenire euharistică, mitul păsării Phoenix și importanța cultului sfintelor moaște în învățătura de credință a Bisericii.

Al treilea capitol, intitulat *Elemente de antropologie teologică ortodoxă*, este concentrat pe conceptul de *antropologie*, urmărind valoarea trupului în Ortodoxie, atitudinea creștinului în fața morții, istoricitatea veșnică a mormântului lui Hristos, iar, în final, poziția procremaționistă și motivele pentru care este aleasă incinerarea.

Al patrulea capitol, intitulat *Poziția Bisericii Romano-Catolice și a Bisericilor Ortodoxe locale vizavi de problema incinerării*, oferă

cititorului informații concrete despre practica incinerării în cele două Biserici istorice. În ceea ce privește incinerarea în Biserica apuseană, sunt menționate documente pontificale referitoare la această problemă, dar și dezbaterea incinerării în timpul și după Conciliul II Vatican. În ceea ce privește Bisericile Ortodoxe locale, sunt menționate texte și documente oficiale privind problema incinerării. În finalul capitolului sunt surprinse câteva elemente privind poziția recentă a Bisericii Romano-Catolice față de incinerare.

Ultimul capitol, intitulat *Aspecte ale înhumării și incinerării în perioadele interbelică, comunistă și postdecembristă, în România*, schițează principalele date și evenimente istorice privind incinerarea în perioadele menționate anterior care au ca obiectiv dezbaterea și clarificarea acestei practici din respectivele perioade istorice.

Lucrarea se încheie cu Concluziile generale, dorind să sintetizeze, în câteva puncte clare și concise, opiniile prezentate pe parcursul acesteia. Totodată, prin aceste concluzii se poate constata faptul că studiul nostru prezintă o problemă foarte sensibilă, insuficient tratată până acum, de o mare actualitate pentru teologia ortodoxă, în special, și pentru teologia creștină, în general. Este de sesizat faptul că incinerarea constituie un fenomen complex, incitant, controversat, care este acceptat de către *unii* și respins de către *alții*.

Capitolul I

Viaţa, moartea, focul – perspective filosofico-teologice

I.1. Tanatologia şi valenţele ei filosofice în antichitatea politeistă, cu referire specială la spaţiul semit

I.1.1. Cultul morților și obiceiurile funerare la semiți

Primele mărturii ale vieții religioase din Orientul Mijlociu apar în Paleoliticul mijlociu al cărui început este plasat în jurul anului 120.000 î.Hr., în timpul perioadei interglaciare Riss-Würm, și care se încheie aproximativ în 35.000 î.Hr. Perioada Paleoliticului mijlociu este caracterizată de locuirea în peșteri. Astfel, viața omului în peșteri sau grote e ilustrată, printre altele, de instrumentele de piatră (dălți, răzători etc.), de resturile de animale vânate (elefanți, rinoceri, cerbi) și, ceea ce contează cel mai mult, de resturile umane. Giovanni Filoramo menționează faptul că sunt atestate, prin înregistrări ale scheletelor sau ale unor fragmente ale acestora, habitate umane (în peșteră), în Palestina, Siria, pe coasta libaneză și în Kurdistanul Irakian[11].

Pe pământul mesopotamian s-au descoperit șapte schelete în peștera din Șanidar, datate între anii 60.000 – 40.000 î.Hr., ceea ce denotă faptul că înhumarea cadavrelor în peșteri era foarte răspândită în acea perioadă. Obiceiul de înhumare al cadavrelor este prezent din Europa Occidentală, zonele de la nord de Marea Neagră și Marea Caspică, până în Uzbekistan și Rusia Meridională, precum și de pe coastele occidentale ale Africii de Nord, până în Asia Centrală.

---

[11] Giovanni Filoramo, *Istoria Religiilor*, vol. I, *Religiile antice*, trad. Smaranda Scriitoru și Cornelia Dumitru, Iași, Editura Polirom, 2008, p. 113.

Giovanni Filoramo, citând-o pe Diana Kirkbride, ilustrează într-o formă unică și extraordinară semnificația religioasă a înhumării cadavrelor în peșteri:

> „Se pare că acești oameni au conștientizat pentru prima dată ideea de moarte, și s-au preocupat să păstreze măcar o parte dintre morții lor aproape de locuința familiei. În timpul subdiviziunii musteriene a Paleoliticului mijlociu, această practică a înhumării unor defuncți în interiorul peșterilor este destul de obișnuită. Oricât de diferite ar fi evoluțiile, toate speciile umane care au trăit în cultura musteriană arată respect și grijă pentru unii dintre morții lor, fapt ce relevă o conștiință complexă și credința într-o viață *post mortem*. Defuncții erau îngropați în locuințele rudelor lor, aceștia erau depuși, sprijiniți pe o parte, în poziție ghemuită, în fose săpate special pentru aceasta. Uneori, mormintele erau acoperite sau delimitate cu pietre grele. Mormântul în care a fost găsit un copil din Teshik-Tash era încercuit cu coarne de capră. Destul de rar, mormântul era prevăzut cu hrană pentru defuncți, pentru viața viitoare”[12].

În perioada Neoliticului apare atestat cultul morților în Catal Hüyük, Ierihon și în alte părți, constând în obiceiul de a îngropa morții sub pavimentul caselor. În ceea ce privește tratamentul cadavrelor, trebuie amintite următoarele obiceiuri: descărnarea, adunarea resturilor în țesături, piei, împletituri sau vase de ceramică; realizarea unor modele de capete umane, probabil ale unor membri venerați ai familiei, acoperite cu ghips, apoi colorate. În satul mesopotamian Jarmo s-au găsit statuete, printre care și cea a unei femei însărcinate ghemuite, elemente ce țin de sfera magiei fecundității[13].

Cu toate că semiții credeau într-o supraviețuire după moarte, cultul acestei credințe diferă în întregime de cel al egip-

[12] *Ibidem*, p. 114.
[13] *Ibidem*, p. 115.

tenilor. În general, corpurile neînsuflețite erau așezate în vase mari din piatră, numite *pithoi*[14].

În ceea ce privește corpul, el se găsea ghemuit, astfel încât genunchii atingeau bărbia. Încă din timpurile străvechi se punea hrană la îndemâna defunctului. Era o mare nenorocire și o pedeapsă dură pentru cei care nu aveau mormânt și erau astfel încredințați păsărilor de pradă. În acest sens, avem un exemplu în Biblie, și anume pe Izabela.

Destinul acestei femei se reflectă în sufletul care începe să rătăcească și care nu își mai găsește drumul spre *șeol*, loc unde sufletele nu au decât o subzistență pe jumătate, „non mortui laudabunt te Domine" (Psalmi 113 [115], 25), spunea psalmistul David. Exceptând poate regii divinizați din Ur, niciun om nu avea acces la locuințele cerești. Semiții făceau din subzistența sufletului o concepție mult mai riguroasă decât egiptenii care tratau mult mai superficial această problemă.

Acte precum sfâșierea hainelor, tăierea părului, conservarea corpului, răspândirea cenușii erau însoțite de plânsetul bocitoarelor, exteriorizând durerea fără a evidenția însă ideea destinului morților.

Mai concludentă pentru acest subiect este descrierea universului prin repartizarea în trei secțiuni: cerul, adică locul de ședere al zeilor, pământul, unde locuiesc cei vii, și iadul sau *șeolul* evreilor, adică locul de ședere al morților. Înhumarea are drept scop să-i asigure mortului un loc de ședere care să-i convină și unde să nu primească vizite alarmante din partea unui suflet rătăcitor, și, de asemenea, să-i liniștească pe cei rămași în viață. Ritualurile de doliu în Vechiul Testament se explică prin atitudinea paradoxală pe care o adoptă omul, în general, și israelitul, în particular, în fața morții.

---

[14] Joris Buysschaert, *Israel et le Judaisme, Dans le cadre de L'Ancien Orient*, Bruges, Éditions Ch. Beyaert, 1953, p. 99.

Cei morți sunt înzestrați cu o cunoștință superioară, posedând o putere cvasidivină, astfel încât să se evite orice contact cu ei și să li se interzică orice posibilitate de întoarcere în lumea celor vii. De aceea, era construit un ansamblu de dispoziții stricte, de *tabu*-uri, astfel încât să împiedice forța mortului, *mana*, să se răspândească și să contamineze grupul familial sau întregul popor. În viziunea israelită, ceea ce intra în contact cu mortul trebuia să fie îndepărtat sau distrus, dar, pe de altă parte, răposații erau niște biete ființe, umbre fără consistență, fără resurse, la mila celor vii. Ei depindeau, mai ales, de legătura lor cu rudele, care le furnizau locuința, hrana, hainele pentru a le reînsufleți forța foarte slăbită[15].

Ritualurile de doliu sunt un indiciu prețios, nu doar al emoțiilor pe care moartea le provoacă celor rămași în viață, ci și al credințelor privitoare la situația în care se găsește de acum înainte cel mort. Sfâșierea hainelor era un ritual religios care simboliza o sfâșiere interioară a sufletului. Plânsul, strigătul, sărutarea morților erau manifestări de tandrețe care se explicau prin natura lor, fără să se caute mistere. Pe lângă sfâșierea hainelor se îmbrăca și sacul. Acesta trebuia legat, apoi se punea o centură petrecută în jurul șalelor, fiind cea mai primitivă îmbrăcăminte. Hainele se sfâșiau tocmai pentru a face din tunică un fel de bandă destinată legării șalelor. Îmbrăcarea din nou a unui costum sfânt, care avea legătură cu începuturile lumii, se transpune prin împodobirea excesivă, în mod primitiv, a oamenilor.

Unii autori în domeniu vin cu o idee diferită pentru sac. Termenul există în babiloniană, cu sinonime care îl disting drept o haină de doliu. Se pare că avea un capăt sus și unul jos, astfel încât haina de doliu ar fi constat într-o pânză sau într-un sac aruncat pe cap și strâns cu o panglică în jurul taliei. Deși obiceiul legării sacului s-a împământenit în vremurile de jale generală, fiind indiciul de pocăință pentru a cere îndurare, tradiția

[15] *Ibidem*, p. 29.

manuscriselor babiloniene îl evidențiază înainte de toate ca pe un obicei funerar[16].

La semiți exista obiceiul tăierii părului în semn de doliu. Știm acest lucru în cazul evreilor, babilonienilor și arabilor. La cei din urmă se depuneau pe mormânt bucle de păr. Părul tăiat și așezat pe mormânt nu trebuie să ne trimită cu gândul, neapărat, la o jertfă. Nu orice act de cult implică, în chip necesar, în obiectul său, natura divină, astfel încât, ofranda părului are drept scop stabilirea unei uniuni între persoane. Față de un zeu este un act de cult formal, dar față de un mort, poate fi un act puțin diferit.

În acest sens, William Robertson Smith spune:

> „A concluziona din aceste paralele între obiceiurile funerare și cele religioase că venerația zeilor este fondată pe cultul morților, ar însemna depășirea premiselor; putem conchide doar că aceleași mijloace recunoscute drept eficace pentru a menține o alianță durabilă între cel viu și cel mort, este folosită în scop religios pentru a întări uniunea dintre idolatru și zeu"[17].

În cazul doliului se făceau incizii. Acest ritual era în mod clar religios, întâlnindu-l la preoții lui Baal, care se tăiau până le curgea sânge. Scurgerea sângelui caracterizează ceremonia, însă, din cauza laturii religioase, era interzisă de Lege. Sensul acestui act nu este foarte clar, chiar când vine vorba despre cultul zeilor. Ar fi important să se știe dacă sângele vărsat era pus în contact cu mortul. Chiar cu această precizare, nu se știe dacă sângele avea drept scop să-i înapoieze mortului puțin din viața care era în sânge, precum odinioară regii Achantis, care au uns cu sânge scheletele strămoșilor, sau dacă era vorba despre stabilirea celei

[16] Marie-Joseph Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1905, pp. 320-321.
[17] *Ibidem*, p. 323.

mai strânse legături cu mortul, cum era cazul când se vărsa sângele pe cadavrul din care se mânca o parte.

Numai în situația doliului găsim la semiți sângele răspândit peste morți. Sângelui i se atribuie o valoare magică. Aceste incizii erau interpretate ca o demonstrație de afecțiune, un gest prin care se înțelege că cel ce-și face incizia ar fi gata să-și verse sângele și să moară în locul celui decedat, dacă divinitatea ar accepta această jertfă. În fond, intenția supraviețuitorului era să îndepărteze de mort spiritele rele prin acest sacrificiu ispășitor, al cărui merit se adăuga virtuții proprii a sângelui[18].

De asemenea, postul este citat ca un ritual funerar. Putem vedea aici punerea în practică, în caz de doliu, al unui obicei general. Marie-Joseph Lagrange consideră acest ritual în mod esențial funerar. El se încumetă să ofere o explicație după *Stela vulturilor*[19] în care vedem muncitori ce poartă pe cap coșuri pline de pământ pentru a îngropa morții. Ritualul ar fi o supraviețuire a acestui obicei, și anume, pământul era la început așezat într-un coș pe cap și folosea la acoperirea corpului mort, dar acest lucru nu explică de ce în ritualul nostru se folosește mai ales cenușa. Mai degrabă, am putea presupune că pământul era luat din mormânt, iar cenușa din resturile rugului, astfel încât avem de-a face cu un ritual de uniune[20]. Ceremonialul ar fi cu siguranță foarte expresiv, dar incinerarea este ea atât de veche, încât să constituie punctul de plecare al acestui obicei? Marie-Joseph Lagrange susține că se făceau jurăminte prin rămășițele pământești și prin spirit. Aceasta marca importanța comunității căminului. Dacă aplicăm respectiva idee obiceiului

[18] *Ibidem*, p. 324.

[19] În arta mesopotamiană, aceasta semnifică o sculptură în piatră ce prezintă o scenă de război a regelui Iannatom care ține în mână o plasă cu prizonieri. Imaginea are un caracter documentar datorită prezenței elementelor vestimentare și a armelor.

[20] *Ibidem*, p. 325.

funerar, putem vedea o amintire a uniunii ce exista înainte de moarte și care se dorea menținută. Explicația ritualului zace poate în această alternanță de două elemente considerate drept echivalente sau folosite în același timp[21].

Dacă cercetăm mai atent textele din cartea lui Lagrange, nu remarcăm niciunde că ar fi vorba despre un doliu familial, nici că ritualul are o țintă unică asupra unui mort. Când Iov este lovit, cu îngăduința lui Dumnezeu, și privat de copiii săi, el se așază cu tristețe în mijlocul cenușii, în timp ce prietenii săi împrăștie praful în direcția cerului. Se pare că aceste pasaje ne oferă cheia ritualului. Cenușa și praful alternează, și fiecare dintre acestea nu are un sens foarte precis. Este vorba despre acele tumulusuri așezate la intrarea în sate și care se compuneau din dărâmături. Capătul tumulusului era cenușa din extremitatea cuptoarelor de copt pâinea, care, cu timpul, a devenit ca o masă de praf fin. Treptat, obiceiul de a-și pune cenușă pe cap a devenit simbolul unei dureri violente[22].

În privința numelor morților, Marie-Joseph Lagrange ne spune că morții sunt numiți *elohim*, de un anumit număr de ori. În realitate, nu există decât un caz, când vrăjitoarea din Endor strigă la Saul: „Am văzut dumnezei sculându-se din pământ" (I Regi 28, 13). Același autor susține că Clermont-Ganneau a găsit într-o inscripție neopunică de la El-Amrouni numele de zeu dedicat morților, ca traducere a latinescului *Dis manibus sacrum*. Această formulă sau una echivalentă nu lipsea niciodată în inscripțiile bilingve, ori, această parte a formulei rămânea netradusă în feniciană, fără îndoială din cauza diferenței ideilor religioase. La El-Amrouni, sarcofagul reprezintă scene cu miturile lui Orfeu și Euridice, ale lui Hercule și Alceste. În acest caz, inscripția fiind neopunică, sincretismul este evidențiat mai bine[23].

---

[21] *Ibidem.*

[22] *Ibidem*, pp. 325-326.

[23] *Ibidem*, p. 316.

De altfel, nu ne gândim să negăm faptul că semiții au divinizat indiscutabil anumiți morți iluștri. Acest lucru este de notorietate la nabateeni. Marie-Joseph Lagrange susține că Clermont Ganneau a atras primul atenția asupra unui text de Ettiene de Byzance care-l consacra. Astăzi regăsim la Petra un sanctuar al regelui Obadath, unde apare o inscripție care îl califică în mod expres zeu[24].

I.1.2. Moartea în miturile Ghilgameș și Adapa

Epopeea lui Ghilgameș este opera geniului semitic, compusă în limba akkadiană. „Ea se regăsește printre cele mai emoționante legende despre căutarea nemuririi sau, mai exact, despre insuccesul final al unei întreprinderi care părea să aibă toate șansele de reușită. Această *saga*, care debutează cu excesele erotice ale unui erou dublat de un tiran, dezvăluie, în ultimă instanță, inaptitudinea virtuților pur eroice de a transcende radical condiția umană"[25].

Una dintre cele mai timpurii referințe cu privire la incinerare și la identitatea morților se găsește în vechiul poem babilonian *Epopeea lui Ghilgameș*. Acesta este cel mai vechi mit, datând de mai bine de 2000 de ani î.Hr. și prezintă durerea și frica umană, precum și idei despre supraviețuirea de după moarte. Deși face referire la o viață postmortem tenebroasă, într-o lume subterană, acest tip de existență este mai puțin dorit decât viața din această lume. Era important să intri în viața de dincolo cu trupul întreg, complet, iar cei care sufereau de lipsa vreunui membru sau de vreo boală chinuitoare își menți-

[24] *Ibidem*.
[25] Mircea Eliade, *Istoria Credințelor și Ideilor Religioase*, trad. Cezar Baltag, București, Editura Științifică, 1991, p. 84.

neau acest handicap și în lumea subterană, cu excepția copiilor născuți morți, care, se pare, se bucurau acolo de o existență pozitivă. Singura categorie de oameni negăsită în viața de după moarte era cea a persoanelor incinerate. În acest caz, se spunea că fantoma unei asemenea persoane nu era acolo, pentru că fumul ei ar fi pătruns în aer. Această relatare reflectă faptul că incinerarea nu era văzută cu ochi buni de către vechii babilonieni, justificându-se astfel insistența lor cu privire la îngropare și crezul lor în puterea monumentelor memoriale, acestea din urmă fiind considerate locuri în care numele oamenilor puteau fi păstrate în amintire[26].

Poemul akkadian, cu rădăcini adânci în tradiția sumeriană, redă istoria conform căreia, Ghilgameș, regele Urukului, probabil o figură istorică divinizată după moarte, cade pradă disperării după încetarea din viață a prietenului Enkidu, partenerul său în luptele eroice și glorioase: dacă Enkidu a murit, care nu îi era cu nimic inferior, atunci el însuși va trebui să moară. Tulburat de această problemă existențială, Ghilgameș își amintește că a existat un om care a scăpat de moarte: eroul potopului, corespondent al biblicului Noe (Facerea 9, 26-29), care, în tradiția sumeriană, poartă numele de Ziusudra, iar în cea akkadiană, Utnapiștim. Din poem aflăm faptul că eroul potopului este nemuritor și se află pe o insulă, ferit de moarte. Ghilgameș decide să înceapă călătoria eroică spre insula unde trăiește Utnapiștim, cu intenția de a învăța de la el secretul nemuririi. Scopul călătoriei este o iluzie, după cum îl avertizează zeul Șamaș, însă el nu se descurajează și, după multe obstacole, reușește să ajungă la bătrânul Utnapiștim, pe care îl întreabă cum de a dobândit viața fără de moarte. Acesta nu îi poate răspunde la întrebare, moti-

[26] Douglas James Davies, Lewis H. Mates, *Encyclopedia of Cremation*, Published by Ashgate Publishing Limited, Printed in Great Britain, 2005, p. 220.

vând că este un secret divin. În cele din urmă, lui Ghilgameș nu îi mai rămâne decât să se resemneze în fața imposibilității de a evita moartea prin propriile forțe. Dezamăgit, se întoarce în cetatea Urukului, hotărât să se mulțumească cu faima care îl va face nemuritor în memoria urmașilor.

În același sens, însă mult mai explicit, Thorkild Jacobsen afirmă în „Enciclopedia religiilor" că judecata înnăscută – sau mai degrabă injustiția condiției umane – are legătură cu această faimoasă epopee a lui Ghilgameș. Autorul relatează cum un conducător antic al orașului Uruk, înzestrat cu puteri excepționale, își punea oamenii să muncească din greu. Din cauza acestui fapt, ei se plâng zeilor care îl creează pe sălbaticul Enkidu, ce devine prieten și frate pentru Ghilgameș. Cei doi stabilesc să ucidă un luptător faimos, Huwawa, lucru care se și întâmplă. După această reușită, ei se întorc în Uruk, unde Ghilgameș refuză în mod disprețuitor cererea în căsătorie a zeiței orașului, Iștar. Furioasă că a fost refuzată, ea împrumută taurul ceresc pentru a-l ucide pe Ghilgameș, dar acesta, împreună cu prietenul său, Enkidu, îl învinge. După respectivul moment, zeii decid că Enkidu trebuie să moară, întrucât l-a ucis pe Huwawa. Ghilgameș este de neconsolat pentru pierderea prietenului său și devine dezolat când conștientizează că și el trebuie să se supună aceluiași destin. Astfel, pornește într-o lungă călătorie, cu gândul de a cere un remediu împotriva acestei fatalități de la străbunul său, Utnapiștim, despre care spuneam că dobândise viața veșnică. Acesta îl sfătuiește pe Ghilgameș să încerce să învingă somnul – fratele mai mic al morții –, dar Ghilgameș eșuează, nereușind să stea treaz. Astfel, Utnapiștim îi dă haine curate și îl trimite acasă, spunându-i că nu există scăpare de la moarte și că nimeni nu poate trăi veșnic[27].

[27] Thorkild Jacobsen, *Mesopotamian religions*, în „Encyclopedia of religion", Second edition, Lindsay Jones, Editor in Chief, Thomson Gale, Printed in the United States of America, 2005, p. 5962.

Este puțin probabil ca epopeea originală să se termine aici. Mai târziu, pe la mijlocul perioadei babiloniene, un anume Sinliquinnini a prelucrat epopeea, oferind un punct de vedere diferit. În timp ce perspectiva epopeii mai sus menționate era tragică – o poveste a căutării vieții eterne care eșuează –, completarea lucrării îl redă pe Ghilgameș ca pe un călător eroic, cu trăsături romantice, care descoperă misterele lumii antice. A fost adăugată o poveste lungă despre potop și, de asemenea, o scenă despre o plantă cu puteri de întinerire, pe care Ghilgameș, deși o obține, mai apoi o pierde din neatenție.

O introducere și o concluzie accentuează împlinirile eroului nostru, acesta rămânând în conștiința urmașilor ca și fondatorul zidurilor cetății Uruk. Se presupune că, ulterior, a fost adăugată de către copiști o parte dintr-o poveste sumeriană, în care Enkidu descrie condițiile din iad. Protestele înflăcărate împotriva răului existențial devin astfel amuzante în căutarea romantică a cunoașterii ascunse, de pe meleagurile îndepărtate[28]. *Epopeea lui Ghilgameș*, în care este, totuși, prezent procesul separării omului de natură, rămâne unul dintre miturile fundamentale despre ineluctabilitatea morții și, în același timp, despre limitele și măsura regalității în lumea umană[29].

Ca o concluzie a celor relatate până acum, putem afirma că *Epopeea lui Ghilgameș* „este o ilustrare dramatică a condiției umane, definită prin inevitabilitatea morții. Prima capodoperă a literaturii universale ne ajută să înțelegem că, fără ajutorul zeilor, unele ființe ar fi neîncrezătoare să obțină nemurirea, cu condiția să iasă învingătoare din anumite probe inițiatice”[30].

[28] *Ibidem*, p. 5963.
[29] Giovanni Filoramo, Marcello Massenzio, Massimo Raveri, Paolo Scarpi, *Manual de istorie a religiilor*, trad. Mihai Elin, București, Editura Humanitas, 2003, p. 31.
[30] *Ibidem*, p. 87.

În celălalt mit, *Adapa*, apare din nou imposibilitatea omului de a dobândi nemurirea, pentru că eroul pierde ocazia de a o primi, evident, în mod excepțional, chiar din cauza tatălui său, zeul înțelepciunii. Mitul povestește cum preotul Adapa, plecat la pescuit ca să aducă ofrande pentru templu, își vede barca răsturnată de vânt. Furios, lovește aripile vântului, ceea ce duce la încetarea imediată a tuturor beneficiilor aduse de vântul amintit. Adapa este învinovățit și chemat în fața zeului suprem, Anu, însă reușește să scape datorită învățăturilor oferite de către tatăl său, Ea. Anu îi oferă, în cele din urmă, pâinea și apa vieții care l-ar fi făcut nemuritor, dar el, urmând până la capăt învățăturile tatălui său, și, în acest sens, temându-se că ar fi vorba despre pâinea și apa morții, refuză oferta și, odată cu aceasta, nemurirea.

Un mort nu este niciodată asimilat rangului zeilor, tocmai din cauza decesului său. Exemplele de zeificare sunt extrem de rare. Dacă regii din Ur au fost considerați în timpul vieții lor drept zei, dacă Utnapiștim, eroul potopului, a fost considerat la fel, acestea sunt doar niște excepții. Însuși Ghilgameș, marea figură a epopeii babiloniene, nu intră în infern, decât cu o putere jurisdicțională. Această funcție de judecător care i se atribuie dovedește faptul că semiții recunosc existența unei judecăți în lumea de apoi și, prin urmare, a unei diferențe în cazul destinelor la locul de ședere al morților[31].

I.1.3. Moartea zeilor

În mitologia sumero-akkadiană, unele divinități din lumea cerească ajung să moară. Mitul *Coborârea lui Iștar în infern* povestește că marea zeiță, dornică să cunoască secretele surorii sale, Ereșkigal, Stăpâna infernului, se hotărăște să coboare în

[31] Joris Buysschaert, *op. cit.*, p. 99.

regatul subpământean. Fiind împodobită cu însemnele divine, paznicul infernului îi spune vizitatoarei cerești că nu poate fi primită atât de solemn îmbrăcată în regatul infernului. Astfel, paznicul îi scoate, rând pe rând, însemnele (coroana, cerceii, colierul, agrafele), conducând-o prin cele șapte porți. La ultima poartă zeița ajunge complet goală. La protestele repetate ale zeiței, paznicul îi spune că acestea sunt poruncile Stăpânei Ținutului celor morți. În cele din urmă, ajunge în fața surorii sale care o tratează cu cruzime și apoi poruncește să fie omorâtă de diferite boli, finalul fiind în concordanță cu legile clare ale infernului, unde nu pot fi primiți decât morții. Ea moare și, potrivit versiunii sumeriene, trupul său este agățat într-un par, pentru a se usca. Din cauza morții zeiței Iștar, dispare de pe pământ fertilitatea – atât a oamenilor, cât și a animalelor – astfel încât se impune cerința scoaterii ei din infern, pentru a readuce rodnicia pe pământ. Zeița revine la viață, trecând din nou prin cele șapte porți, și primește înapoi toate însemnele pierdute la intrare[32].

Învierea din morți pentru mesopotamieni este o absurditate mitologică. În limba sumeriană, infernul este numit *kurnugia*, iar în cea akkadiană *qaqqar*, care înseamnă ținutul fără întoarcere. Aflăm din izvoarele sumeriene că zeița nu a putut părăsi infernul fără să plătească, lăsând un înlocuitor, și anume, pe înlocuitorul divin, Dumuzi, cunoscut din diferite izvoare ca iubit și soț al zeiței Iștar. Potrivit miturilor sumeriene, Dumuzi, zeul cerealelor, a fost ucis de către demoni și a trebuit să coboare în iad. Nu există texte clare referitoare la învierea lui, dar sunt indicii că s-a decis să-și petreacă o jumătate din an în iad, și cealaltă pe pământ. Acest lucru ar indica faptul că moartea și întoarcerea la viață reprezintă un ciclu periodic. Dispariția acestuia în infern creează tulburare pe pământ, astfel încât intervine sora lui care se oferă să îl înlocuiască acolo pentru șase luni pe an. Oferta este accep-

[32] *Ibidem*, pp. 132-133.

tată, rezolvându-se astfel problema alternanței anotimpurilor și a perioadei de fertilitate[33].

Helmer Ringgren, citându-l pe antropologul englez James George Frazer, a dedicat un volum *zeului care moare*, interpretând mitul ca pe un simbol al morții și renașterii vegetației. Totuși, cel mai clar exemplu al unui zeu muritor, Canaanite Aliyan Baal, nu era cunoscut când a apărut cartea, deoarece textele ugaritice au fost descoperite abia în anul 1929. Baal este zeul tunetului, al ploii și al fertilității, care a fost ucis de către dușmanul său, Mot (nume care înseamnă moarte și care reprezintă anotimpul secetos), în urma acestui omor, vegetația dispărând treptat de pe pământ. Cu toate acestea, sora lui Baal, Anat, îl apără pe Mot, iar Baal se întoarce la viață, moment ce implică și renașterea vegetației. Mitul de față a servit, probabil, ca scenariu al unei drame rituale, al cărui scop era să apere noua viață a vegetației și să încurajeze fertilitatea în general. Totuși, nu există nicio urmă referitoare la credința în învierea oamenilor bazată pe întoarcerea zeilor la viață[34].

Divinitățile sunt trimise la moarte pentru a crea alte ființe vii. Avem de-a face cu morți în aparență, din moment ce aceștia produc vieți noi, alte ființe vii, divinizate. Cu alte cuvinte, zeul ucis înviază într-o creatură nouă, la a cărei formare a participat cu vitalitatea sa. Conform mitului lui Atrahasis, pentru a crea omul și pentru a-l înnobila cu o parte spirituală, este ucis un zeu. Sângele și carnea acestui zeu ucis au fost amestecate cu lut, prin actul ritual al zeiței mame, Nintu. La actul creator iau parte și ceilalți zei care udă cu salivă respectivul amestec[35].

Sângele este, în mod evident, elementul cel mai important al binomului, în contextul creării ființei. Apare, din nou, ima-

---

[33] Helmer Ringgren, *Ressurection*, în „Encyclopedia of religion”, p. 7767.
[34] *Ibidem.*
[35] Giovanni Filoramo, Marcello Massenzio, Massimo Raveri, Paolo Scarpi, *op. cit.*, pp. 29-30.

ginea zeului ucis, și anume zeul Kingu, care a fost ales pentru că era deja condamnat la moarte, din cauza faptului că a fost învins de către Marduk[36].

În concluzie, putem spune că nemurirea zeilor se află în acord perfect cu un alt punct al doctrinei sumero-akkadiene, conform căreia, zeii au avut un moment de început în timp, nefiind veșnici, ci doar nemuritori. Mesopotamienii nu și-au pus problema unei origini a zeilor, în comparație cu începutul omenirii care a pornit de la un singur om (Lullû babilonian, Adam din Biblie).

I.1.4. Problema morții în spațiul semit

Cum abordează religiile semite problema morții și a vieții după moarte? Putem anticipa într-un mod rezonabil legătura dintre moarte și viața de apoi. Deși aceste religii semitice, precum și religiile indiene, sunt conștiente că moartea face parte din construcția naturală a existenței umane, ele asociază ideea morții cu ideea de păcat. Moartea și mortalitatea nu sunt doar simple chestiuni legate de lumea materială, ci probleme religioase și teologice.

Viața materială a omului este legată de eternitate prin acest sens sau prin această semnificație. Deci, prin crearea conținutului, viața depășește limitele, numindu-se *pătrunderea eternului în temporal* sau *transcendența temporalului în etern*. Viața personală depășește moartea, creând un scop care transcende efectele distrugătoare ale morții și reafirmă faptul că viața este plină de valoare și de sens. Victoria finală și crearea semnificației, adesea simbolizată prin salvare, beatitudine și binecuvântare, sunt prezente în aceste religii, dincolo de moarte[37].

---

[36] Joris Buysschaert, *op. cit.*, p. 134.
[37] Hiroshi Obayashi, *Death and after life, perspectives of world religions*, Printed in the United States of America, 1992, pp. 18-19.

Viața care este distrusă de moarte poate părea lipsită de semnificație deoarece este fragilă și trecătoare. Dar dacă acel episod scurt, numit viață, își are rădăcinile într-un context mai larg, plin de înțeles, ar fi posibil să împiedicăm ca aceasta să se sfârșească în disperare. Astfel, viața, care este mult prea scurtă, își găsește locul într-un context mai larg. Viața unei persoane poate să primească un înțeles care depășește limitele spațio-temporale, în acest caz, moartea fiind definită ca pedeapsă a păcatului (dezintegrare și negare a sensului), iar viața de apoi fiind definită ca salvare[38].

Moartea produce o schimbare radicală, pentru că face spiritul să coboare în lumea infernului, în lumea de dincolo, numit și ținutul fără de întoarcere, unde domnesc Ereșkigal și Nergal. De exemplu, mesopotamienii își imaginau că zeii infernului trăiesc într-un palat de lazurit, așezat în centrul unei cetăți subterane încercuite de ziduri. Acolo se ajungea trecând printr-o poartă străjuită de un temnicer aspru, care nu se lăsa înduplecat ușor. O altă versiune, referitoare la aceeași temă mitologică, ne spune că cetatea infernului era apărată de șapte ziduri, șapte porți și mulți paznici. În ceea ce privește soarta morților, mesopotamienii credeau că aceștia intră în infern prin falia creată de mormânt. Ei erau convinși că mai există și alte pasaje, precum crăpăturile și despicăturile pământului. Datorită acestui motiv, se practica înhumarea rituală și se credea că morții lăsați la suprafața solului nu puteau pătrunde în locuința de dincolo, care le era destinată. Pentru a ajunge în infern trebuiau să străbată un deșert cumplit, care provoca foame și sete, și care era locuit de fiare și demoni agresivi. Imaginea infernului era asemănată cu o peșteră, unde domneau întunericul, liniștea, praful și noroiul. În acel loc morții aveau parte de o existență tristă, întunecată, fără nicio bucurie. Se spune că spiritele erau adunate ca păsările de noapte în încăperile peșterii infernului,

[38] *Ibidem*, p. 19.

unde mâncau noroi și beau apă stătută. Morții care au avut o viață virtuoasă erau îngrijiți mai bine decât cei răi, iar regii și oamenii bogați erau tratați mai bine decât muritorii de rând[39].

Mormintele, numite *qabrum*, erau îngrijite sau dotate cu diferite piese de mobilier. Sunt celebre mormintele regale de la Ur, unde au fost descoperite obiecte valoroase, precum vase de aur, bijuterii sau pietre prețioase. Posesorii mormintelor credeau că după moarte vor duce o viață potrivită cu rangul lor. În acestea au fost găsite chiar și trupurile reginelor și ale slujitorilor, îngropate de vii. Într-un mormânt s-au găsit 80 de însoțitori. Spiritele morților se puteau întoarce pentru a-i tulbura pe cei vii, dacă aceștia nu-l îngrijeau așa cum se cuvenea, privându-l pe defunct de ofrandele funebre.

La evrei, moartea este considerată consecința păcatului. În paralel cu monoteismul strict al Bibliei, cercetători din perioada modernă au identificat anumite imagini literare care ar putea fi resturile unor concepții existente în vechiul Orient Apropiat, conform cărora moartea ar fi o forță supranaturală, independentă de Dumnezeu. Cu toate acestea, El rămâne arbitrul suprem al vieții și al morții. În ceea ce privește soarta omului după moarte, afirmația Facerii (3, 19), conform căreia omul se va întoarce în pământ, contrazice concepția egipteană a îmbălsămării. Înmormântarea are în mod limpede o importanță esențială în Biblie, jertfele aduse morților și comunicarea cu aceștia fiind interzise la evrei[40].

Tradiția evreiască a optat, de-a lungul istoriei sale, pentru înmormântarea celor morți. Totuși, Talmudul caută să elucideze originea legală și biblică a acestei practici. Orice act ritualic și cultic trebuie să își aibă originea într-un verset din Torah. În

[39] Joris Buysschaert, *op. cit.*, pp. 160-161.
[40] *Dicționar Enciclopedic de Iudaism. Schiță a istoriei poporului evreu*, trad. Viviane Prager, C. Litman, Ticu Goldstein, București, Editura Hasefer, 2000, p. 540.

Pentateuh este explicat pe larg acest fapt. În caz contrar, înțelepții Talmudului căutau o aluzie în versetele Torei. În ceea ce privește înhumarea, niciun verset din Torah nu evocă explicit acest ritual. Nici în Pentateuh nu se menționează clar și răspicat obiceiul de a-i îngropa pe morți, însă rabinii găsesc în Talmud un verset care face referire la înhumare. Gabriel Attias menționează episodul din tratatul Sinedriului în care rabinul Yohanan punea întrebarea: ce se întâmplă dacă cineva lasă trupul mortului său fără mormânt? Răspunsul este următorul: mortul va fi îngropat în aceeași zi. Rabinii insistă pe acest verset care face aluzie la ritualul înmormântării. Dacă un om a fost trimis la moarte și spânzurat de un copac, nu poate fi lăsat noaptea acolo. Va fi îngropat în aceeași zi, deoarece un spânzurat este un blestem divin. Pământul pe care Domnul Dumnezeu cel Veșnic îl dă drept moștenire poporului său nu trebuie lăsat impur. Versetul citat de către rabini face referire la omul condamnat la moarte de un tribunal, fiind vorba de o categorie bine precizată. Însă acest ritual nu poate fi aplicat restului comunității[41].

Înmormântarea nu figurează ca poruncă în Torah, rabinii fiind cei care au instituit-o, plecând de la versetele din Cartea Facerii care relatează crearea omului. Înțelepții Israelului, referitor la crearea omului din pământ, susțin faptul că Dumnezeu adună praful din cele patru părți ale lumii, după care găsește un bulgăre de pământ pe care îl așază într-un loc curat pentru a-l crea pe Adam. Acestui trup inert i-a insuflat apoi viața. Trupul nu trebuie neglijat după ce a fost părăsit de suflarea divină. Este important ca acesta să fie redat mamei-pământ din care a fost alcătuit. Dumnezeu, când l-a zidit pe Adam (*Afar Min Ha Adama*), a suflat asupra lui suflare de viață și omul a devenit ființă vie. În acest stadiu al purității originare, Adam nu trebuia să cunoas-

[41] Gabriel Attias, *Enterrement et cremation dans la tradition juive*, vol. „Le rites autour du mourir”, Sous la direction de Marie-Jo Thiel, Presses universitaires de Strasbourg, 2008, pp. 156-157.

că niciodată moarte, dar în a zecea oră a aceleiași zile, Adam a păcătuit. El devine muritor și este izgonit din grădina Raiului, iar Dumnezeu îi spune: „pământ ești (*Afar*) și în pământ te vei întoarce” (Facerea 3, 19). O idee similară regăsim și în Ecclesiast, unde regele Solomon vorbește despre rostul și menirea omului pe acest pământ. Astfel, lucrurile trebuie să se întoarcă spre originea lor, singura practică funerară corectă fiind înmormântarea. În diaspora era obiceiul de a pune în mormânt sub capul celui mort un săculeț care conținea pământ, rămășițele defunctului simbolizând pământul originar, cel din care Adam a fost creat[42].

Alți rabini susțin că Dumnezeu trebuia să-l învețe pe Adam cum să-și înmormânteze proprii morți. Primul om mort este Abel, asasinat de către fratele său, Cain, iar legat de acest subiect Gabriel Attias amintește de Midrash care susține următoarele: „câinele care păzea trupul lui Abel păzea cadavrul de toate animalele sălbatice și de toate păsările cerului. Adam și slujitorul său stăteau așezați și plângeau, ținând doliu după el, însă ei nu știau ce să facă cu trupul lui Abel, deoarece nu aveau ritualul sau obiceiul înmormântării. Un corb l-a învățat pe Adam să sape pământul și să-l îngroape. Adam a spus: voi face precum mi-a zis acest corb. A luat rămășițele lui Abel, a făcut o groapă și l-a așezat în ea”[43]. Exemplele prezentate anterior subliniază faptul că înmormântarea este prezentă în conștiința umană de la origini și totodată egală ca expresie a voinței divine[44].

Robert Martin-Achard susține că problema morții din perspectivă veterotestamentară nu este una simplă, ci, dimpotrivă, ea este un fenomen misterios, provocând reacții adverse, contradictorii. Astfel, morții sunt jeliți și considerați de temut,

[42] *Ibidem*, pp. 158-159.
[43] Rabbi Eliezer ben Hourqenos, *Pirqé de Rabbi Eliezer*, traduction Eric Smilévitch et Marc Alain Ouaknine, Éditions Verdier, Lagrasse, 1983, p. 125.
[44] Gabriel Attias, *op. cit.*, p. 160.

iar cei vii se plâng de slăbiciunea lor, dar, în același timp, se tem de puterea lor. Morții vizitează, se pare, locurile pe care le-au cunoscut în timpul vieții, și, ulterior, se consideră că se adună într-o lume subpământeană de unde nu pot să evadeze. Deși moartea lovește întreaga ființă, totuși, ceva supraviețuiește descompunerii cadavrului și continuă să ducă o existență precară și neliniștită. Pe scurt, am putea spune că nu este deloc simplu să împăcăm diversele opinii pe care spectacolul morții le face să se nască în mintea omului[45].

Robert Martin-Achard scoate în evidență faptul că moartea apare ca un ultim eveniment al existenței umane, ea impunându-se fiecăruia ca un fapt inevitabil și definitiv. Mai devreme sau mai târziu, ființa vie coboară pentru a se alătura strămoșilor săi, iar lumea care o întâmpină devine o închisoare din care nu va mai ieși. Cele câteva excepții pe care le cunoaște Vechiul Testament nu fac decât să confirme regula generală. Ființa umană cade cu totul în puterea morții, fiind sortită acesteia. Cartea lui Iov numește moartea *regele spaimelor*, căci dacă umbra sa supraviețuiește în *șeol*, existența ternă și leșiatică pe care ea o duce atunci, nu implică deloc ceea ce se înțelege în mod obișnuit prin nemurirea sufletului. Omul, în întregime, este condamnat la a nu exista decât pentru moarte. Același autor subliniază faptul că domnia morții pare câteodată suspendată sau, în final, chiar distrusă. Pentru lumea iudaică nu este vorba la început decât de o intuiție confuză, dar care se sfârșește, totuși, cu afirmația clară a abolirii morții. Pe măsură ce secolele au trecut, poporul ales a descoperit, nu fără ezitări, un nou aspect al suveranității Domnului, și anume Yahweh Care poate da viață celor morți. În acest sens, Robert Martin-Achard declară că cei credincioși din Israel deschid prin credința lor, puțin câte puțin, porțile regatului morții[46].

---

[45] Robert Martin-Achard, *De la mort a la Resurrection d'après l'Ancient Testament*, Bibliothèque Théologique, Delachaux et Niestlé, 1951, p. 21.
[46] *Ibidem*, p. 145.

Există trei tipuri de mărturii legate de moarte. „Într-o primă serie de texte se exprimă suveranitatea Dumnezeului lui Israel asupra morții, forță care se manifestă ocazional și discontinuu. Yahweh nu oferă doar viața ființei vii, ci o păzește, redându-i de multe ori ridicări extraordinare și vindecări senzaționale care dovedesc superioritatea Lui asupra forțelor distrugătoare. În general, aceste acte al căror efect este doar momentan, sunt excepționale, legea dorind ca fiii lui Adam să nu scape în cele din urmă de *șeol*. A doua serie de mărturii amintește de învierea morților, care apare în contexte diferite, variind de la un text la altul, fiind legată de observarea legilor naturii sau fiind uneori o consecință a puterii creatoare a Dumnezeului lui Israel. O a treia serie de mărturisiri nu evocă reîntoarcerea la viață a celor credincioși, ci permanența legăturilor care-i unesc cu Dumnezeul lor. Aceștia nu așteaptă, drept vorbind, învierea lor, ci ei trăiesc în și din prezența lui Yahweh"[47].

Însăși existența lui Dumnezeu implică oarecum nemurirea, ea fiind o garanție pentru viitor. Cultul lui Hasid, în ceea ce privește divinitatea, bulversează concepțiile tradiționale ale Vechiului Testament asupra existenței umane. Robert Martin-Achard subliniază faptul că această credință în readucerea la viață apare la evrei destul de târziu, la sfârșitul perioadei veterotestamentare. Unii specialiști estimează că respectiva idee a revenirii la viață nu are nimic israelian în ea, fiind explicată prin împrumutul dintr-o religie străină. După părerea altor savanți, apariția acestor doctrine noi în sânul națiunii evreiești se explică, fără a recurge la ipoteza unor influențe extraisraelite, prin însăși evoluția istorică și religioasă a Israelului[48].

În ceea ce privește sintagma *umbra morții*, ea poate simboliza timpul care trece și care măsoară lungimea unei vieți. Pentru înțeleptul Solomon, umbra era simbolul morții care trebuia

---

[47] *Ibidem,* p. 146.
[48] *Ibidem*, p. 147.

să vină. Înainte de a începe ridicarea templului din Ierusalim, regele David zicea că orice dar vine de la Dumnezeu și că omul este sărac, nefiind stăpân pe propria-i viață, ci aflându-se doar în *trecere*, precum o umbră. Simbolistica omului fragil este dublată de cea a umbrei de nepătruns, și anume bezna. Amintim faptul că în trecut o eclipsă de soare sau de lună stârnea panică, norii grei de furtună înspăimântau, peșterile întunecoase erau amenințătoare, sufletele erau apăsate mereu de aceeași teamă: cea a neîntoarcerii luminii[49].

Cu timpul, în Biblie, *umbra deasă* a devenit *umbra morții*. În Psalmi se spune că: „De voi umbla în mijlocul umbrei morții, nu mă voi teme de rele, căci Tu ești cu mine" (Psalmi 22, 4). Dar, deși omul întâmpină multe piedici în viața sa, Dumnezeu îl călăuzește. Isaia vorbește despre întunericul în care fuseseră aruncate ținuturile lui Israel pe vremea tiranului Tiglat-Pileser, în care bezna era aducătoare de spaimă și disperare. Iertarea Domnului coboară precum o lumină învingătoare din încrâncenarea cu umbra morții: „Poporul care locuia întru întuneric va vedea lumină mare și voi cei ce locuiți în latura umbrei morții, lumină va străluci peste voi" (Isaia 9, 1).

În concepția iudaică, ființele umane coboară într-o regiune locuită de morți, numită *șeol*. Aici, bogăția și puterea nu mai au nicio valoare, fiind lipsite de sens. În acest sens, Robert Martin-Achard afirmă faptul că:

> „*Șeolul* constituie o serie de morminte uriașe, al căror mormânt individual nu este decât o manifestare particulară. Pentru un evreu nu se pune în discuție problema dacă un mort stă în mormânt sau în imperiul morților. Regatul subteran seamănă mai degrabă cu un cimitir uriaș în care fiecare are locul său, împreună cu obiectele indispensabile existenței sale. Această vastă necropolă, în care morții par câteodată

[49] Maurice Cocagnac, *Simbolurile Biblice, Lexic Teologic*, trad. Michaela Slăvescu, București, Editura Humanitas, pp. 344-345.

grupați pe națiuni, este de fapt întâlnirea tuturor celor vii, astfel încât aici locuiesc împreună și cei mici și cei mari, și sclavii și stăpânii, iar în cele din urmă inegalitățile par să fie șterse. Autorul susține că acestor concepții de egalizare se opune o tradiție ce pare mai veche, în care fiecare își păstrează rangul său în lumea de dincolo, în care ierarhiile sociale sunt conservate, în care uniformitatea morții nu se exclude, iar în sumbrul șeol distincțiile sunt certe între cei morți"[50].

Diferențierile stabilite între defuncți nu provin din considerente morale, ci ele depind în mod esențial, pe de-o parte, de situația socială a mortului și, pe de altă parte, de soarta cadavrului său. În vârful *șeolului* se regăsesc cei mari, îngropați cu onoruri datorate rangului lor, care continuă să constituie un fel de aristocrație, cea a rephaimilor, iar cei care sunt în partea cea mai de jos a *șeolului* sunt condamnați să rămână în profunzimile șanțului, într-un fel de gaură, cu cei necircumciși, cu cei ce au murit de moarte violentă, cu sinucigașii, cu persoanele supuse supliciului, cu asasinii, cu copiii decedați înaintea circumciziunii, cu câțiva tirani, cum ar fi regii din Tyr și din Egipt care, prin crimele lor, au meritat o pedeapsă necruțătoare[51].

Atitudinea iudaică față de moarte, așa cum se reflectă în literatura rabinică, este un amestec de sfidare și de acceptare. Dat fiind faptul că iudaismul nu contestă realitatea existenței lumești, moartea trebuie combătută, iar viața trebuie iubită și apărată. Moartea este un rău, moartea timpurie este considerată o nenorocire, iar longevitatea este considerată o binecuvântare. Din punct de vedere ritualic, cadavrul este cea mai importantă sursă de impuritate. Halaha susține că nu trebuie cruțat niciun efort pentru a salva un muribund. Talmudul amintește că se poate uneori evita moartea printr-o schimbare de nume, de aici provenind obiceiul de a schimba formal nume-

[50] Robert Martin-Achard, *op. cit.*, p. 38.
[51] *Ibidem*.

le unei persoane grav bolnave. În acest caz, cel în cauză primește de regulă un nume simbolic, precum *Hain* (viață) sau *Rafael* (Dumnezeu vindecă). La evrei se obișnuiește ca atunci când poartă doliu să recite un verset din Isaia, unde se amintește faptul că Dumnezeu va distruge moartea pe vecie. Iudaismul prezintă și un puternic element de acceptare a morții. Potrivit Midrașului, atunci când Dumnezeu numește lumea pe care a creat-o ca fiind *bună foarte* (Facerea 1, 31), El se referă și la moarte, deoarece ar fi creat-o ca o parte pozitivă și necesară a universului. În ceea ce privește practica incinerării, aceasta este total străină tradiției evreiești și este interzisă de lege. Arderea trupului este considerată o practică lipsită de respect și cinstire. În anumite perioade ale istoriei, evreii au practicat incinerarea, însă obiceiul era asociat sacrificiilor omenești și utilizat mai ales pentru cei care săvârșeau păcate deosebit de grave. Incinerarea la evrei era o practică sinonimă cu idolatria. Astfel, Talmudul evreiesc, ce este codificarea formală a legii nescrise, precizează foarte clar: „orice moarte care este însoțită de ardere este considerată ca fiind idolatrie”[52].

Talmudul e socotit literatură extra-biblică (necanonică). Dar, dacă Talmudul a văzut incinerarea ca pe o formă de idolatrie, aici pot fi amintite unele dintre multele condamnări ale idolatriei aduse de către Dumnezeu Care i-a avertizat pe israeliți în privința aceasta, ceea ce înseamnă că poate atunci când a condamnat idolatria, a condamnat și incinerarea, chiar dacă noțiunea incinerării nu este precizată ca atare. Mai mult decât atât, dacă incinerarea era un aspect al idolatriei pentru evreii care au trăit în perioada Talmudului, înseamnă că ea era o practică ce venea în contradicție cu prima poruncă ce interzice orice formă de idolatrie. În esență, referința din Talmud este un aspect adițional,

[52] Alvin J. Schmidt, *Dust to Dust or Ashes to Ashes? A Biblical and Christian Examination of Cremation*, Regina Orthodox Press Inc., Salisbury MA, 2005, p. 41.

care indică faptul că incinerarea era o practică de neimaginat și de neacceptat de către evreii credincioși[53].

Opoziția puternică față de incinerare manifestată de către evrei în perioada Vechiului Testament este interesant de analizat, deoarece ei au avut o serie de *tabu*-uri în ceea ce privește trupul uman și, în special, în ceea ce privește trupurile preoților. Marele preot, de exemplu, nu se apropia niciodată de un cadavru uman (Leviticul 21, 11). Dacă, totuși, se apropia de el, trebuia să îndeplinească o acțiune de purificare, prin spălarea trupului său cu apă, acesta nefiind considerat curățat, decât numai după apusul soarelui (Leviticul 22, 6-7). O altă interdicție care a fost rostită atunci când a avut loc alungarea din Rai spunea că dacă cineva „atinge morții, va fi necurat timp de șapte zile" (Numerii 19, 11). Ritualul de purificare se desfășura astfel: se spăla cu apă de izvor amestecată cu cenușa unei vite june, cu care era stropit de către o persoană curată (Numerii 19, 17-22)[54].

Chiar dacă cineva putea deveni necurat prin contactul cu un mort, evreii tratau trupurile defuncților cu mare respect. Era ceva obișnuit pentru una dintre rudele apropiate ale celui decedat, de regulă, pentru un fiu, să îi închidă ochii părintelui plecat de pe această lume, așa cum Iosif a închis ochii părintelui său, Iacob (Facerea 46, 4). Evreii, de asemenea, spălau trupul mortului, un exemplu în acest sens fiind spălarea Tabitei (Dorcas) după moartea acesteia (Fapte 9, 37). În plus, acopereau fața celui decedat cu o bucată de pânză numită mahramă (Ioan 11, 44) și, de regulă, îl ungeau pe cel mort cu diverse arome, învelindu-l într-un giulgiu de in. Astfel învelit, ei îl duceau pe mort pe o targă și îl îngropau în următoarele douăzeci și patru de ore, fără a fi îmbălsămat. Așezau trupul pentru a se odihni în groapă, peșteră sau mormânt fără vreo cutie din lemn și fără alte anexe construite de mâna omului. Vechiul Testament menționează sicriul doar

---

[53] *Ibidem*, pp. 41-42.
[54] *Ibidem*, p. 38.

o singură dată, în cazul lui Iosif (Facerea 50, 26), deoarece egiptenii foloseau sicriele[55].

Respectul pentru trupul uman a fost unul dintre motivele pentru care israeliții respingeau ideea de incinerare. Această metodă însemna pentru ei „o respingere a conceptului de *kevod ha-met* (respect datorat celui decedat). A distruge trupul cuiva prin foc însemna același lucru cu arderea intenționată a ceea ce odată era considerat sfânt”[56].

Evreii, de regulă, își înmormântau morții în locuri mai joase, în pământ, făcute artificial, după care îngrămădeau pietre pentru a acoperi mormântul[57]. Înmormântarea fiului rebel al regelui David, Abesalom, a avut loc astfel: „L-au luat pe Abesalom, l-au aruncat într-o mare groapă, în pădure, și au făcut un maldăr de pietre și grămada mare de pietre au aruncat-o peste el” (II Regi 18, 17). Pietrele erau, de regulă, puse peste mormânt pentru a împiedica animalele sălbatice să ajungă la cadavru. După un timp, când carnea de pe trup este deja descompusă, oasele erau luate din peșteră sau din pământ și erau plasate într-un mormânt sau într-un osuar din calcar[58].

Un osuar de acest tip a fost descoperit la Ierusalim, fiind raportat în octombrie 2002. El poartă o inscripție pe care scrie „Iacob, fratele lui Iisus”[59]. Acest fapt i-a determinat pe unii eruditi să creadă că osuarul respectiv aparținea lui Iacob, acesta fiind considerat de Sfântul Pavel ca fiind primul apostol care l-ar fi văzut înviat pe Hristos (I Corinteni 15, 7). Există și cercetători care

[55] *Ibidem*.
[56] Chaim Pearl, *Cremation*, The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, New York: Oxford University, 1997, p. 181.
[57] John Barton Payne, *Burial*, în Geoffrey W. Bromiley, (ed.), „The International Standard Bible Encyclopedia”, vol. I, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1956, p. 557.
[58] Andre Lemaire, *Burial Box of James the Brother of Jesus*, în „Biblical Archaeology”, November-December, 2002, p. 26.
[59] *Ibidem*.

consideră inscripția un fals, susținând că acel osuar nu are nicio legătură cu Iacob din Evanghelii[60].

Asemenea cazurilor grecilor antici, la evrei era de neconceput faptul de a nu i se face mortului înmormântarea în pământ, deoarece, în ochii lor, aceasta ar fi echivalat cu un blestem. Profetul Ieremia a prezis un asemenea blestem aruncat asupra regelui Ioiachim, atunci când i-a spus că nu doar Babilonul și întreaga țară vor fi devastate, ci și „trupul său va fi aruncat și expus căldurii din timpul zilei și înghețului noaptea" (Ieremia 36, 29-30).

În Vechiul Testament, incinerarea are conotații negative. Ea era practicată de către unii evrei influențați de obiceiul canaaneenilor de a-și jertfi copiii idolilor, cu toate că legea mozaică interzicea cu strictețe jertfele umane (Leviticul 18, 21; Deuteronomul 12, 31). Prorocii au înfierat această practică, iar locurile în care se săvârșeau astfel de jertfe au fost nimicite (Judecători 11, 30-40)[61].

Arderea morților era una dintre cele patru pedepse cu moartea impuse de legea biblică pentru însoțirile nelegiuite, și se folosea pentru eliminarea celor vinovați de fapte grave trupești (ex.: incestul, Leviticul 20, 14) sau pentru desfrânare, atunci când era vorba despre fiica unui preot (Leviticul 21, 9)[62]. În același sens, putem aminti cazul lui Iuda, când cere ca nora sa să fie *arsă de vie*, pentru că a desfrânat (Facerea 31, 24). Cu moartea prin ardere erau amenințați și cei care își însușeau un lucru blestemat (Iosua 6, 17-19). De asemenea, există cazuri în care unii au fost mistuiți de foc în semn de pedeapsă divină: Nadab și Abiud (Leviticul 10, 2) – fiii lui Aron, care au adus jertfe necu-

---

[60] Nicole Gaouette, *What Jesus Hoax Could Mean for Mideast Antiques*, în „Christian Science Monitor", June 19, 2003, p. 7.

[61] John J. Davis, *What about cremation? A Christian Perspective,* Winonna Lake, IN: BMH Books, 1989, p. 63.

[62] Pierre-Maurice Bogaert, *Dizionario Enciclopedico della Bibbia,* Curatore dell'edizione italiana Romano Penna, Roma, Edizioni Borla, 1995, p. 570.

venite, neporuncite de către Dumnezeu –, evreii care au cârtit în pustie (Numerii 11, 1) sau inamicii lui Israel (Amos, 1, 4)[63].

Incinerarea, săvârșită din inițiativă omenească, a fost socotită un mare păcat (Amos 2, 1-2). Ea este o faptă josnică din două motive: pe de-o parte, pentru că lipsește trupul de cuvenita îngropare, iar, pe de altă parte, pentru că vădește dorința de a șterge cu totul orice urmă a celui mort, de a-l face să dispară definitiv, în vreme ce îngroparea lui este o mărturie a dorinței de a mai păstra ceva din el[64].

Unii partizani ai incinerării au găsit în Vechiul Testament două pasaje – unul în care este vorba despre Saul și fiii săi (I Regi 31, 12-13), celălalt în care este vorba despre zece oameni morți într-o casă, din care au rămas numai oasele (Amos 6, 9-10) – ce par să pună incinerarea într-o lumină favorabilă. În cazurile menționate mai sus, incinerarea parțială pare să fi fost o practică acceptată pentru a facilita transferul imediat după moarte, înaintea înhumării. Starea degradată a trupului pare să fi contribuit la hotărârea de a supune rămășițele lui Saul la arderea parțială. Însă intenția nu era de a reduce trupul la cenușă, ci de a ușura transferul oaselor pentru o înmormântare potrivită[65].

Astfel, primul exemplu este cel al incinerării lui Saul și a fiilor săi, fiind o imagine de incinerare evreiască în împrejurări atenuante sau acceptabile, el trecând dincolo de textul general al Bibliei. Nu există în textul biblic nicio dovadă cu privire la faptul că acest lucru ar fi fost făcut în asemenea circumstanțe, pentru cineva anume. Poate că a fost acceptat să se facă așa pentru cei care au săvârșit arderea, întrucât lor nu le-ar fi plăcut ca

[63] John L. McKenzie, *Dizionario Biblico*, Edizione italiana a cura di Bruno Maggioni, Cittadella Editrice, Assisi, 1981, p. 362.

[64] Jean-Caude Larchet, *Sfârșit creștinesc vieții noastre, fără durere, neînfruntat, în pace...*, trad. Marinela Bojin, București, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2012, p. 314.

[65] John Breck, *Darul sacru al vieții,* trad. Irineu Pop Bistrițeanul, Cluj-Napoca, Editura Patmos, 2001, p. 351.

filistenii să mai abuzeze de trupul mort al lui Saul sau de cele ale fiilor acestuia, având în vedere faptul că după ce l-au găsit mort, ei i-au tăiat capul. Menționăm faptul că acesta este doar un incident în Biblie legat de circumstanțele incinerării. Respectivul episod nu este un act pe care un creștin sau altcineva l-ar putea cita pentru a justifica sau pentru a apăra conceptul de incinerare. În plus, trebuie menționat faptul că doar carnea de pe aceste patru trupuri a fost arsă. Textele biblice spun că oasele lor au fost luate și „îngropate sub un stejar în Iabeș. Apoi au postit șapte zile" (I Regi 31, 13). Conform obiceiului arderii în aer liber după rit străvechi, trupurile lui Saul și ale fiilor acestuia nu au fost complet distruse de foc. Aceasta este o dovadă în plus cu privire la faptul că Dumnezeu vrea ca oamenii Săi să fie întinși și să se odihnească în singurătatea pământului, și nu supuși flăcărilor devoratoare ale incinerării[66].

Al doilea exemplu favorabil ideii de incinerare la evrei este povestirea citată de către profetul Amos. El spune așa: „Dacă vor rămâne zece oameni într-o singură casă, vor muri! Și nu va scăpa decât un număr mic, ca să scoată oasele din casă. Unul va zice celui care este în fundul casei: Mai este cu tine cineva? Și celălalt îi va răspunde: Nu! Și cel dintâi îi va zice : Taci, că nu trebuie să amintești numele Domnului" (Amos 6, 9-10). Aceste circumstanțe trebuie analizate pentru a se vedea dacă, într-adevăr, ele sunt argumente în favoarea incinerării. Respectivele ipoteze nu sunt veridice, deoarece ele par să vorbească despre consecințele unei epidemii viitoare – ca pedeapsă a lui Dumnezeu – care va izbucni, cauzând multe morți, drept rezultat al asediului militar al Imperiului Asirian, iar aceste arderi multiple ar preveni contaminarea aerului ca urmare a descompunerii atâtor cadavre. Cu toate acestea, cuvintele lui Amos nu pot fi folosite nici ca argument împotriva incinerării, dar nici în favoarea acesteia, pentru a fi considerată o practică acceptabilă

[66] Alvin J. Schmidt, *op. cit.*, p. 40.

pentru oamenii lui Dumnezeu, atunci când aceștia trebuie să dispună de morții lor[67].

Dacă într-adevăr israeliții practicau incinerarea parțială pentru a permite transferul oaselor, practica este condamnată de Mishna și nu apare în perioada intertestamentară. Acest fapt se poate datora credinței crescânde printre evrei într-o existență personală după moartea fizică, ce ar sugera îngroparea ca pregătire potrivită[68]. Autoritățile halahice au interzis în permanență incinerarea și n-au fost de acord nici chiar în cazul în care o persoană specifica în testament că dorește să fie incinerată, această dorință nefiind luată în considerare. După majoritatea autorităților rabinice, cenușa unei persoane incinerate nu putea fi îngropată într-un cimitir evreiesc. Cu toate acestea, s-au înregistrat și atitudini mai indulgente ale unor rabini britanici care au fost de acord cu astfel de înhumări, considerând că îngroparea cenușii unei persoane incinerate nu era nici obligatorie, dar nici interzisă. Astăzi există poziții diferite în societățile evreiești ortodoxe cu privire la riturile de înmormântare[69].

O discuție cu privire la opinia iudaică despre incinerare nu ar fi completă dacă nu am menționa conceptul de *os luz*, uneori numit și *osul învierii*. Este dificil de spus când a apărut ideea extrabiblică cu privire la acesta, dar el este consemnat în literatura Talmudului, fiind vorba despre o lege orală rabinică, înregistrată ulterior în scris. Deși acest os a fost foarte important pentru mulți evrei ai epocii rabinice în discuția despre învierea trupului din morți, există câteva incertitudini care planează asupra lui, cum ar fi, de exemplu, cea privind locația exactă. Unii cred că este osul coccigian (un os micuț la baza coloanei vertebrale), iar alții cred că este osul de la ceafă. Calitatea acestui os era indestructibilitatea[70].

[67] *Ibidem.*
[68] John Breck, *op. cit.*, p. 352.
[69] Robert Martin-Achard, *op. cit.*, p. 358.
[70] Alvin J. Schmidt, *op. cit.*, p. 42.

Mulți evrei ortodocși cred că respectivul os este un motiv în plus împotriva incinerării, deoarece, focul îl distruge și astfel persoana incinerată nu ar mai putea fi înviată. O sursă rabinică declară: „Prin incinerare, acel os este distrus, iar învierea poate fi împiedicată”[71]. O altă sursă rabinică, *Midrash*, notează că acest os nu poate fi distrus nici măcar de foc. Rabinul Joshua Hanania îi demonstrează acest lucru unui sceptic. Conform celor scrise în *Midrash*, el argumentează: „A fost aruncat în foc, dar, cu toate acestea, nu a fost ars; l-a pus în apă, dar nu s-a dizolvat; l-a pus între două pietre, dar nu a fost strivit; l-a pus pe o tăblie și l-a lovit cu ciocanul; tăblia a crăpat, iar ciocanul s-a făcut bucăți, dar osul a rămas intact”[72]. Dacă acest os poate fi distrus sau nu, nu știm, dar cert este faptul că rabinii din epoca rabinică și chiar după alcătuirea Vechiului Testament au continuat să sprijine și să apere înhumarea ca fiind singura modalitate acceptată.

În zilele noastre, sunt trei ramuri ale religiei iudaice: evreii ortodocși sunt cei mai de seamă opozanți ai incinerării, în timp ce conservatorii dau dovadă de opoziție mai puțin puternică, iar evreii reformați se opun cel mai puțin. Cu toate acestea, în ultimii ani, din cauza secularizării, au început să pătrundă astfel de practici în rândul celor trei grupuri de evrei. De exemplu, Sinagoga Ortodoxă Unită din Londra, Marea Britanie, dă acum permisiunea pentru incinerare, doar dacă se face o ceremonie funerară, și resturile sunt apoi înmormântate într-un sicriu[73]. Totuși, în Statele Unite ale Americii, evreii ortodocși și, în special, reprezentanții mișcării hasidice și ai mișcării Chabad se opun cu vehemență ideii de incinerare și nu permit nicio excepție de la regulă. Aceste ultime două grupări acordă o importanță deosebită argumentului privind *osul sfânt* (*luz*)[74].

[71] *Ibidem.*
[72] *Ibidem.*
[73] Chaim Pearl, *op. cit.*, p. 181.
[74] Alvin J. Schmidt, *op. cit.*, p. 43.

Recent, unii dintre rabinii ortodocși au postat pe internet articole prin care și-au exprimat dezacordul față de incinerare. O postare de acest fel îi aparține rabinului Yechiel Michel Tuchichinsky, având ca titlu *Ask the Rabbi* (Întreabă-l pe rabin), și este o *anchetă* cu privire la incinerare: „În conformitate cu legile evreiești, nu ar trebui să se facă ritualuri funerare (sit shiva) celui care a dorit incinerarea de bunăvoie și nici nu suntem obligați să-i îngropăm cenușa; și mai mult decât atât, trupul unei persoane care în mod voluntar a fost supus incinerării, nu poate învia; acest fapt nu este rezultatul unui impediment neapărat de natură fizică, ci mai degrabă rezultatul alinierii la conceptul potrivit căruia, cine nu crede în înviere nu o va experimenta"[75].

În ceea ce îi privește pe evreii conservatori, Comitetul de Drept al Adunării Rabinice a Evreilor Conservatori din Statele Unite ale Americii au acceptat ca rabinii săi să efectueze ceremonii funerare pentru cei care se incinerează, cu condiția ca aceasta să fi avut loc după ceremonia funerară[76]. Evreii reformați, deși nu încurajează incinerarea, se pare că prea puțin sunt interesați de respectiva problemă, astăzi, unii dintre ei alegând această metodă de înmormântare[77].

Uneori Dumnezeu a folosit focul pentru a pedepsi sau pentru a distruge răul, fie prin intermediari, fie în mod direct. Totuși, nu există nicio mențiune în Vechiul Testament cu privire la faptul că El ar fi dorit vreodată să îl utilizeze drept alternativă pentru înmormântarea oamenilor buni și credincioși. Astfel, nu există nicio dovadă în Vechiul Testament cu privire la faptul că arderea, chiar și a oamenilor răi, i-ar fi fost pe placul lui Dumnezeu: „Eu nu voiesc moartea păcătosului, ci ca păcătosul să se întoarcă de la calea sa și să fie viu" (Iezechiel 33, 11)[78].

---

[75] Yechiel Michel Tuchichinsky, *Ask the Rabbi*, în „Ohr Somayach International", no. 239, June 5, 1999.

[76] *Ibidem*.

[77] Alvin J. Schmidt, *op. cit.*, p. 43.

[78] *Ibidem*, p. 44.

În vechea Palestină, unde climatul specific determina descompunerea sau putrefacția rapidă a cadavrelor, ar fi fost logic pentru evrei să își incinereze morții decât să-i înhumeze, dar ei, totuși, nu au făcut asta. De ce? Pentru că știau că o asemenea practică era contrară voinței lui Dumnezeu, și tot El Însuși, sau prin intermediul celor numiți de către El, a folosit incinerarea doar ca o formă mai extinsă de pedeapsă și de umilire a persoanelor care erau vinovate de cele mai grele păcate. Niciunul dintre puținele și excepționalele cazuri de incinerare din Vechiul Testament nu a fost vreodată dus la îndeplinire pentru onorarea sau pentru binecuvântarea celui care a fost incinerat[79].

În Talmud, rabinii vorbesc despre motivul pentru care se practică înhumarea. Sunt avansate două păreri. Prima este aceea că înmormântarea se face pentru a păstra demnitatea mortului, deoarece este dezonorant ca un cadavru să zacă pe pământ și să se descompună sub ochii celor vii. La fel de umilitor este pentru familia defunctului, dar și pentru oameni, să-l vadă pe unul deal lor în această stare. Talmudul și Maimonide susțin că dacă o persoană cere apropiaților să nu țină orații funebre în momentul sfârșitului său, să i se respecte dorința. Dar dacă cere să nu fie înmormântat să nu se țină cont de acest lucru. Gabriel Attias, citându-l pe Élie Benamozegh, explică acest fapt spunând că persoana care nu dorește să fie elogiată după moartea sa are acest drept și trebuie ca atare să fie îndeplinit, însă cel care cere să nu fie înmormântat este supus privirii apropiaților și a celorlalți oameni din comunitatea respectivă. De aceea, în cazul ultim nu trebuie să i se accepte cerința[80]. A doua părere vizează virtutea de a fi pus în pământ, iar literatura midrașică este în acest sens bogată în reguli privind ritualul înmormântării. Gabriel Attias, citându-l pe același rabin Élie Benamozegh, consideră înhumarea ca pe o îndatorire a întregii umanități, și nu doar a poporului Israel[81].

[79] *Ibidem.*
[80] Gabriel Attias, *op. cit.*, p. 158.
[81] *Ibidem.*

I.2. Focul din perspectiva vetero și neotestamentară. Valențe teologice

Focul, alături de aer, apă și pământ, formează cele patru elemente primordiale. Fiind unul dintre simbolurile divinității și al ființelor cerești, el este asociat adesea cu apa, aerul sau vântul: „Iar după ce a asfințit soarele și s-a făcut întuneric, iată un fum ca dintr-un cuptor și o pară de foc au trecut printre bucățile acelea" (Facerea 15, 17); „Căci Domnul Dumnezeul tău este foc mistuitor, Dumnezeu zelos"(Deuteronomul 4, 24)[82].

Spre deosebire de mitologia greacă, Sfânta Scriptură nu spune nimic despre originea focului, și tocmai din acest motiv se presupune că ar fi unul dintre darurile creației[83]. Tradițiile evreiești au folosit focul ca simbol deschis atât către energiile creatoare, cât și către energiile distructive. Patriarhul Avraam a adus cu sine focul atunci când i s-a poruncit să-l sacrifice pe unicul său fiu (Facerea 22, 6)[84].

În Vechiul Testament, focul și flăcările sunt asociate cu divinitatea sau cu un moment de revelație divină, ca, de exemplu, acela în care un înger îi apare lui Moise în formă de flacără, într-un tufiș arzând, sau atunci când Dumnezeu coboară în foc pe Muntele Sinai. Flăcările simbolizează adesea prezența lui Dum-

---

[82] Xavier Léon-Dufour, *Dizionario del Nuovo Testamento*, Brescia, Editrice Queriniana, 1978, p. 267.

[83] Leland Ryken, *Le Immagini Bibliche, Simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia*, Edizione italiana a cura di Marco Zappella, Milano, Edizioni San Paolo, 2006, p. 572.

[84] Pierre-Maurice Bogaert, *op. cit.*, p. 570.

nezeu, care în funcție de circumstanțe este protectoare sau distrugătoare (Ieșirea 3, 2; Deuteronomul 4, 11; Ieremia 23, 29)[85].

Focul a fost, totodată, elementul central pentru venerarea templului lui Israel, fiind folosit pentru a se consuma astfel sacrificiile oferite lui Dumnezeu. Într-adevăr, un foc era întotdeauna ținut să ardă lângă altar și nu era permis să se stingă niciodată (Leviticul 6, 13). Fiind cunoscut faptul că unii dintre vecinii Israelului foloseau focul pentru sacrificarea copiilor, Vechiul Testament condamnă aspru o asemenea practică și chiar s-a emis o directivă împotriva acesteia (Deuteronomul 12, 31; 18, 10). Există câteva religii canaaneite care se pare că își ofereau atât fiii, cât și fiicele, prin ofrande de foc, zeității Moloch, practică detestată de către profeții evrei (Ieremia 32, 35). Dimpotrivă, anumite crime erau pedepsite cu ajutorul focului – de exemplu, fapta unui bărbat de a se culca și cu soția și cu soacra lui: în acest caz, „ei vor fi arși prin foc" (Leviticul 20, 14). Există și cazuri în care răutatea, în sensul larg al cuvântului, putea fi pedepsită cu foc (Iezechiel 28, 18). Deși focul era folosit pentru pedepsirea dușmanilor, de exemplu, prin arderea proprietății sau a recoltelor, el putea exercita și o influență purificatoare (Numerii 31, 23). Toate aceste exemple arată cum focul era un simbol capabil să exprime diverse înțelesuri[86].

Tradiția îngropării în mormânt face ca incinerarea să fie percepută ca inutilă de scrierile iudaice și, câteodată, se întâmplă ca ea doar să marcheze câteva evenimente semnificative, precum arderea trupului regelui Saul după ce a fost decapitat și pângărit de către dușmanii săi (I Regi 31, 12-13). Totuși, incinerarea sa nu a fost completă, în sensul că nu i s-au distrus oasele, ci acestea au fost îngropate, ele urmând modelul dublei îngropări a trupurilor, model devenit cunoscut câteva secole mai

[85] Gianfranco Nolli, *Lessico Biblico*, Roma, Editrice Studium, 1970, p. 506.
[86] Douglas James Davies, *Encyclopedia of Cremation*, p. 189.

târziu, în timpul Mântuitorului Hristos. Dubla înmormântare se referă la o practică în care un ritual se aplică cadavrului și un altul, ulterior, oaselor uscate ale cadavrului respectiv. Evreii, în mod tradițional, permiteau plasarea cadavrului, de cele mai multe ori, în mormânt, iar oasele erau apoi așezate într-un osuar, adică într-o cutie specială care, de regulă, purta numele sau un semn al identității persoanei decedate[87].

I.2.1. Focul din perspectivă veterotestamentară

Focul este des întâlnit în simbolistica teologică, conform Sfântului Dionisie Areopagitul:

> „Teologia, cum se poate constata, situează alegoriile privind focul mai presus de toate celelalte. Nu sunt reprezentate doar roți în flăcări, ci și animale arzând și oameni cuprinși de foc; ea închipuie în jurul esențelor cerești mormane de jăratic aprins și fluvii rostogolind flăcări cu un zgomot asurzitor. Ea afirmă că tronurile sunt arzătoare și invocă etimologia cuvântului serafim pentru a declara că inteligențele acestea superioare sunt incandescente și pentru a le atribui însușirile și atributele focului ... Într-adevăr, imaginea focului revelează cel mai bine modul în care inteligențele cerești I se conformează lui Dumnezeu. Datorită acestui fapt, Sfinții Părinți descriu adesea sub formă incandescentă această esență supraexistențială, constituind forma care oferă numeroase imagini vizibile a ceea ce poate fi numit proprietatea tearhică”[88].

[87] *Ibidem.*
[88] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de Simboluri*, trad. Michaela Slăvescu, Laurențiu Zoicaș, Iași, Editura Polirom, 2009, p. 407.

I.2.1.1. Dumnezeu este foc

• *Rugul aprins*

Când Moise ajunge pe muntele Horeb, Îl vede pe Dumnezeu în mijlocul unui rug aprins care nu ardea ce era în jurul său[89]. Conform tradiției biblice, spinii și mărăcinii sunt mistuiți de flăcări și prefăcuți în cenușă. Aceștia simbolizează tot ceea ce e plin de orgoliu și poate fi distrus cu ușurință de mânia divină. Făcând referire la acest moment, psalmistul David zice: „Înconjuratu-m-au ca albinele fagurele, dar s-au stins ca focul de spini" (Psalmi 117, 10-12). Focul care nu mistuie nimic este mai mult decât înflăcărarea mâniei cerești. Este imaginea veșniciei divine, a lucrării interioare a celui Atotputernic, înainte de a interveni în spațiul și timpul oamenilor[90]. Focul constituie cel mai curat, puternic și încălzitor element, desemnând puterea și slava lui Dumnezeu Care încălzește, nimicește și înviază prin iubirea și harul Său: „Pe muntele Horeb i s-a arătat lui Moise îngerul Domnului într-o pară de foc, ce ieșea dintr-un rug; și a văzut că rugul ardea, dar nu se mistuia" (Ieșirea 3, 2)[91]. Acest foc Îl simbolizează pe Dumnezeu Care a cercetat poporul nu spre a-l pedepsi, ci spre a-l susține și înălța, deoarece Domnul Dumnezeu este foc mistuitor[92].

Manifestarea focului pe muntele Horeb îi conferă deja un caracter sacru, care va deveni arzător în clipa legământului și a înmânării Legii. În vremea lui Ilie, focul lui Dumnezeu a cuprins din nou muntele sfânt care s-a transformat în locul ales

[89] Pierre-Maurice Bogaert, *op. cit.*, p. 571.
[90] Maurice Cocagnac, *Simbolurile Biblice, Lexic Teologic*, trad. Michaela Slăvescu, București, Editura Humanitas, 1997, p. 33.
[91] Victor Aga, *Simbolica biblică și creștină, Dicționar Enciclopedic*, Timișoara, Editura Învierea, 2004, p. 146.
[92] *Ibidem*, pp. 146-147.

pentru teofanii[93]. Profetul Iezechiel simte chemarea lui Dumnezeu, care îi vine în mijlocul focului (Iezechiel 1, 4, 27-28)[94].

• *Stâlpul de foc. Dumnezeu, lumina lui Israel*

Focul minunat care s-a manifestat sub forma unui rug se transformă acum în semnul care, luminos pe timp de noapte și fumegând ziua, arăta drumul. Astfel, Domnul devine călăuza poporului ales: „Iar Domnul mergea înaintea lor: ziua în stâlp de nor, arătându-le calea, iar noaptea în stâlp de foc, luminându-le ca să poată merge și ziua și noaptea" (Ieșirea 13, 21)[95].

Stâlpul de foc nu este numai punctul de observație al Domnului, ci și locul de unde poate arunca o privire dușmănoasă asupra inamicului. Privirea lui Dumnezeu este încărcată cu puterea unui fulger care face să sară roțile carelor egiptene: „Dar în straja dimineții a căutat Domnul din stâlpul cel de foc și din nor spre tabăra egiptenilor și a umplut tabăra lor de spaimă. Și a făcut să sară roțile de la carele lor, încât cu anevoie mergeau" (Ieșirea 14, 24-25)[96].

Focul care călăuzește poporul evreu este menționat și în Psalmi: „Povățuitu-i-a pe ei cu nor ziua și toată noaptea cu lumină de foc" (Psalmi 77, 17), sau: „Întins-a nor spre acoperirea lor și foc pentru a le lumina noaptea" (Psalmi 104, 38). Fumul cuptorului ceresc devine o armă ce ascunde obiectivul de ochii dușmanului sau acoperă acest popor, apărându-l precum o ariergardă[97].

---

93 Maurice Cocagnac, *op. cit.*, p. 33.
94 Pierre-Maurice Bogaert, *op. cit.*, p. 571.
95 Maurice Cocagnac, *op. cit.*, pp. 33-34.
96 *Ibidem*, p. 34.
97 *Ibidem*.

• *Muntele de foc*

În timpul teofaniei de pe muntele Sinai, când îi dezvăluie lui Moise Legea, Domnul se coboară în foc. Atunci muntele pare a se întoarce la începuturile lumii, când magma se întărea în urma erupțiilor vulcanice, a cutremurelor și a ridicării unui fum des: „Iar muntele Sinai fumega tot, că Se pogorâse Dumnezeu pe el în foc și se ridica de pe el fum, ca fumul dintr-un cuptor, și tot muntele se cutremura puternic" (Ieșirea 19, 18)[98]. În Deuteronomul se menționează că Dumnezeu vorbește „din mijlocul focului" (4, 12), expresie care se repetă în aceeași carte de zece ori. În acest mod, Dumnezeu se arată ca pe vremea rugului aprins, însă acum, focul emanat de cuvântul divin este la înălțimea puterii sale războinice, iar strălucirea lui, fiind reflectată de fața lui Moise, nu poate fi privită de popor: „Iar când se pogora Moise din muntele Sinai [...], el nu știa că fața sa strălucea, pentru că grăise Dumnezeu cu el. Aaron și toți fiii lui Israel, văzând pe Moise că are fața strălucitoare, s-au temut să se apropie de el" (Ieșirea 34, 29-30)[99].

• *Focul Domnului și adierea răcoritoare*

În vremea profetului Ilie se amintește de o judecată a lui Dumnezeu prin proba focului. El, zelos să apere onoarea Dumnezeului său, propune preoților falsului zeu, Baal, un fel de întrecere pe muntele Carmel. Focul adevăratului Dumnezeu este invocat să cadă pe altarul adevăratei divinități: „Și s-a pogorât foc de la Domnul și a mistuit arderea de tot, lemnele și pietrele [...], și tot poporul când a văzut aceasta a căzut cu fața la pământ și a zis: Domnul este Dumnezeu, Domnul este

[98] John L. McKenzie, *Dizionario Biblico...*, p. 362.
[99] *Ibidem*, pp. 34-35.

Dumnezeu!” (III Regi, 18, 38-39). După evenimentele întâmplate, reacția regelui a fost violentă, iar profetul Ilie a fugit în deșert, ajungând la muntele Horeb. Este muntele unde Moise vede rugul aprins, și tot acolo Domnul pecetluiește legământul prin darea Legii, atunci când vorbește din mijlocul focului, iar muntele se transformă în cuptor aprins[100].

În Cartea profetului Daniel, Dumnezeu Își apără credincioșii de văpaia mistuitoare și îi răcorește cu adierea unui vânt lin. Aici focul nu este cel al Domnului, ci cel al răutății omenești. Tinerii Anania, Misael și Azaria sunt aruncați într-un cuptor pentru că nu s-au închinat în fața statuii regelui. Focul nu i-a atins, pentru că îngerul Domnului s-a pogorât din cer și a potolit văpaia, suflând în mijlocul cuptorului ca o răcoare de adiere și de rouă[101].

• *Focul în oase*

În Sfânta Scriptură oasele nu sunt doar părți componente ale unui schelet, ci sunt prezentate uneori ca niște măduvă, asemănătoare cu seva: „Când gălețile îi sunt pline de lapte, și oasele pe care le suge pline cu măduvă” (Iov 21, 24). Aceste oase conțin un element prețios, vital, care este uneori mai puternic, alteori mai slab, existând posibilitatea să rămână activ și după moartea persoanei. Focul din oase este uneori putere, alteori sleire. În cele ce urmează, este vorba despre focul suferinței fizice: „Pielea s-a făcut pe mine neagră și oasele mele sunt arse de friguri” (Iov 30, 30), sau: „oasele mele ca uscăciunea s-au făcut” (Psalmi 101, 4)[102].

Boli precum frigurile sau ciuma pot fi o pedeapsă cerească, iar focul pedepsei îl arde pe om drept în oase: „Foc a trimis de sus peste oasele mele și m-a smerit, picioarelor mele le-a întins cursă

[100] *Ibidem*, p. 35.
[101] *Ibidem*, p. 36.
[102] *Ibidem*.

și m-a făcut să dau înapoi; pustiitu-m-a cu totul, iar eu toată ziua bolesc" (Plângerile lui Ieremia 1, 13). În unele cazuri, conștiința păcătosului poate fi mistuită de focul remușcării, pe care doar mărturisirea îl stinge: „Că am tăcut, îmbătrânit-au oasele mele, când strigam toată ziua. Că ziua și noaptea s-a îngreunat peste mine mâna Ta și am căzut în suferință când ghimpele Tău mă împungea" (Psalmi 31, 3-4). O inimă readusă la credință este o inimă înviorată, care a regăsit bucuria: „Bucura-se-vor oasele cele smerite" (Psalmi 50, 9); iar supunerea față de Domnul și recunoașterea Sa, ajută la aflarea liniștii și a păcii: „Aceasta va fi sănătate pentru trupul tău și o înviorare pentru oasele tale" (Pilde 3, 8)[103].

• *Focul Cuvântului*

Profetul Ieremia arată că trupul său a fost cuprins în întregime de cuvântul Domnului, care este asemenea unui foc: „Dar iată era în inima mea ceva, ca un fel de foc aprins, închis în oasele mele, și eu mă sileam să îl înfrânez și n-am putut" (Ieremia 20, 9). El știa prea bine că falșii profeți erau ca vântul, Dumnezeu nefiind în ei: „Așa zice Domnul Dumnezeul puterilor: pentru că voi grăiți asemenea vorbe, iată, voi face cuvintele Mele foc în gura ta, iar pe poporul acesta îl voi face lemne și-l va mistui focul acesta"(Ieremia 5, 16)[104].

În Cartea Psalmilor, cuvântul divin este o făclie vie[105] care îl însoțește pe omul credincios și îi luminează drumul (Psalmi 119). La sfârșitul unei lungi descrieri a iernii, în care pământul pare adormit în liniște, mesajul din partea lui Dumnezeu revine precum primăvara, iar înflăcărarea lui alungă orice frig: „Va trimite cuvântul Lui și le va topi; va sufla duhul Lui și vor curge apele" (Psalmi 147, 7)[106].

[103] *Ibidem*.
[104] *Ibidem*, pp. 36-37.
[105] Leland Ryken, *op. cit.*, p. 575.
[106] Maurice Cocagnac, *op. cit.*, p. 37.

• *Sabia de foc*

În Cartea Facerii, spre sfârșitul capitolului trei, tema exilului se impune cu o forță misterioasă: „Și izgonind pe Adam, l-a așezat în preajma grădinii celei din Eden și a pus heruvimi și sabie de pară vâlvăitoare, să păzească drumul către pomul vieții" (Facerea 3, 24)[107]. Monique Alexandre presupune că *sabia de foc rotitoare* desemnează mișcarea sferelor și de revoluție veșnică a întregului cer. Sub semnul probabilității, Philon adaugă faptul că sabia de foc este, de data aceasta, simbolul soarelui, această masă compactă de văpaie, cel mai rapid dintre toate făpturile. În interiorul unei exegeze teologice, aceeași Monique Alexandre menționează în mod analog cele două interpretări ale sabiei de foc, una pe care și-o asumă de data aceasta: un nume simbolic pentru cer, căci eterul este asemenea flăcării focului și se învârte în jurul lumii, cealaltă fiind atribuită altor autori: soarele, pentru că prin mișcarea lui de revoluție și prin rotirea sa dezvăluie anotimpurile, ca și cum ar fi paznicul vieții[108].

I.2.1.2. Focul mistuitor

• *Focul care mistuie vegetația*

Din cele mai vechi timpuri, omul s-a temut de intemperiile vremii: furtuni, trăsnete, fulgere etc. Din cauza acestora, focul devine viclean și devastator când se întinde în desișuri, distrugând totul cu o rapiditate uluitoare. Psalmistul David îi cere Domnului ajutor, folosindu-se de această metaforă: „Ca focul care arde pădurea, ca văpaia care arde munții. Așa alungă-i

[107] Monique Alexandre, *Sabia de foc și heruvimii*, trad. Francisca Băltăceanu, București, Editura Anastasia&Symposion, 2003, p. 67.
[108] *Ibidem*, p. 74.

pe ei, în viforul Tău și în urgia Ta” (Psalmi 82, 13-14)[109]. Apoi, Profetul Zaharia vede căzând focul Domnului asupra Libanului: „Deschide, Libane, porțile tale, ca focul să mistuie cedrii tăi! Vaietă-te, chiparosule, căci a căzut cedrul și cei mai falnici s-au prăbușit la pământ” (Zaharia 11, 1-2).

Lemnul tăiat mai poate fi utilizat, pe când butucul de vie este folositor numai atunci când rodește sau când este ars. Dacă pomii din pădure au fost arși, cum va putea Israel, vie stearpă, să scape de flacără? În acest sens, profetul Iezechiel scrie: „De aceea, așa zice Dumnezeu: Precum lemnul viței de vie dintre arborii pământului l-am dat focului ca să-l ardă, așa voi da și pe locuitorii Ierusalimului” (Iezechiel 15, 6)[110].

În Isaia este menționat focul împotriva altui foc: focul pedepsei divine răspunzând focului răutății umane. Răutatea excesivă este comparată cu focul mocnit al desișurilor ascunse în pădure: „Că fărădelegea arde ca focul care mistuie spinii și bălăriile uscate; el arde tot mărăcinișul pădurii, iar fumul se înalță în rotocoale. Din pricina iuțimii mâniei Domnului Savaot, pământul va fi ca un jăratic, iar poporul va ajunge pradă focului” (Isaia 9, 17-18).

• *Focul războiului*

Un cântec foarte vechi, datând din prima perioadă a cuceririi Canaanului, preaslăvește puterea militară a unei țări transiordaniene, datorită căreia au fost învinși moabiții. Cântecul pare să fi fost reluat de către israeliți, atunci când evocă înfrângerea aceleiași armate: „Că a ieșit foc din Heșbon și pară de foc din cetatea lui Sihon și a mistuit Ar-Moabul și pe stăpânii munților Arnonului” (Numerii 21, 28)[111].

[109] Maurice Cocagnac, *op. cit.*, p. 39.
[110] *Ibidem*, pp. 39-40.
[111] *Ibidem*, p. 40.

Domnul este un războinic ce Își conduce singur războiul sfânt: „Aflându-se însă Iosua aproape de Ierihon, a căutat cu ochii săi, și iată, stătea înaintea lui un om; acela avea în mână o sabie goală. Și apropiindu-se Iosua de dânsul, i-a zis: De-ai noștri ești sau ești dintre dușmanii noștri? Iar acela a răspuns: Eu sunt căpetenia oștirii Domnului și am venit acum! Atunci Iosua a căzut cu fața la pământ, s-a închinat și a zis către acela: Stăpâne, ce poruncești slugii tale? Zis-a către Iosua căpetenia oștirii Domnului: Scoate-ți încălțămintea din picioare, că locul pe care stai tu acum este sfânt! Și a făcut Iosua așa" (Iosua 5, 13-15). Arma lui este focul care pedepsește, care purifică pământul și, uneori, chiar și popoare nesupuse: „Înaintea lui merge mistuind focul, iar după el arde văpaia. Pământul este înaintea lui ca grădina raiului, iar după trecerea lui, pustiu înfricoșător, căci nimic nu scapă din fața lui" (Ioil 2, 3)[112].

Cu toate că focul Domnului este de temut, Dumnezeu este stăpân pe înflăcărarea Sa. El poate să cedeze atunci când a fost prea exigent, dar și la intervenția profetului. Avem ca exemplu pe Amos, care se interpune între poporul păcătos și pedeapsa divină, pe care o numește *foc*, și care se manifestă printr-o secetă cumplită: „Apoi Domnul Dumnezeu mi-a arătat o altă vedenie: Iată că Domnul chema focul ca să facă judecată; el a mistuit adâncul cel necuprins și a prăpădit și parte din pământ. Și am zis: Doamne Dumnezeule, oprește-Te! Cum va îndura Iacov, căci este mic! Și S-a milostivit Domnul și acum, zicând: nici aceasta nu se va întâmpla!" (Amos 7, 4-6).

• *Dumnezeu, Stăpânul focului*

Precum focul, care este misterios, asemenea și Dumnezeu este ascuns și nu poate fi cuprins. După cum focul își schimbă permanent forma și nu poate fi ținut în mână, asemenea și

[112] *Ibidem*, p. 41.

Dumnezeu este întotdeauna necuprins și transcende capacitatea noastră de percepere[113].

Dumnezeu este Stăpânul focului, și acest lucru îl aflăm din întâmplarea celor trei tineri în cuptorul încins, relatată în capitolul trei al cărții profetului Daniel, iar în *Înțelepciunea lui Solomon*, această temă este reluată de mai multe ori. Apa stinge focul, dar acest adevăr poate fi infirmat de către Domnul. Necredincioșii merită să fie trecuți prin văpaie, și totuși: „Focul ardea și mai tare în apa care pe toate le stinge, pentru că toată făptura este apărătoarea celor drepți. Uneori, para focului se domolea ca să nu ardă fiarele cele trimise împotriva celor necredincioși, ca ei să vadă și să afle că-i prigonește judecata lui Dumnezeu. Alteori, focul ardea în apă mai mult decât este puterea lui, ca să nimicească astfel toate roadele țării celor nedrepți" (Înțelepciunea lui Solomon 16, 17-19).

• *Mânia ca un foc mistuitor*

Focul este folosit adesea în sens metaforic, pentru a indica mânia care întotdeauna *arde*. În Vechiul Testament se vorbește despre mânia lui Yahweh: „Împotriva furiei Lui cine stă, și cine poate să stăvilească iuțimea urgiei Lui? Văpaia mâniei Lui se varsă ca focul, și stâncile se prăvălesc în fața Lui!" (Naum 1, 6); „Vă voi aduna și voi aprinde asupra voastră focul mâniei Mele și vă voi topi în mijlocul cetății" (Iezechiel 22, 21)[114].

Dumnezeu Își descoperea mânia, atunci când poporul ales căuta alți dumnezei. Metoda folosită pentru a elimina aceste chipuri cioplite era arderea, așa cum a procedat regele Asa: „A lipsit chiar pe mama lui, Ana, de numele de regină, pentru că făcuse un chip turnat Astartei. Așa a sfărâmat Asa chipul cel turnat al Astartei, arzându-l pe prundul pârâului Chedron. Dar

[113] Leland Ryken, *op. cit.*, p. 573.
[114] John L. McKenzie, *Dizionario Biblico...*, p. 362.

înălțimile nu le-a stricat. Însă inima lui Asa i-a fost întreagă la Domnul în toate zilele vieții sale" (III Regi 15, 13-14)[115].

Privind aceeași problemă, vedem că Iosia este și mai radical. El arde toate obiectele de cult ale zeului Baal, înălțimile de la porți și carul soarelui. Focul mâniei îl determină pe rege să profaneze și Tofetul, locul în care erau jertfiți copiii prin ardere, astfel încât focul geloziei Domnului învinge focul idolatriei ucigașe: „Ci a pășit pe urmele regilor lui Israel și chiar și pe fiul său l-a trecut prin foc, urmând urâciunile popoarelor pe care le alungase Domnul de la fața fiilor lui Israel" (IV Regi 16, 3)[116].

Simbolismul focului poate însemna forme și etape ale iubirii. Cartea Cântarea Cântărilor vorbește despre iubirea trupească și sufletească, dezvăluindu-le dimensiunea spirituală, iar gelozia este apărarea unei iubiri: „Că iubirea, ca moartea este de tare, și ca iadul de grozavă-i gelozia. Săgețile ei sunt săgeți de foc și flacăra ei ca fulgerul din cer" (Cântarea Cântărilor 8, 6)[117].

I.2.1.3. Focul ritual

• *Focul legământului*

În Cartea Facerii, trecerea rituală este săvârșită de către Dumnezeu Care Și-a luat înfățișare de foc. De fapt, acest legământ este actul final prin care Domnul pecetluiește o relație de apărare pe care El a inițiat-o și căreia i-a stabilit garanțiile: „Iar după ce a asfințit soarele și s-a făcut întuneric, iată un fum ca dintr-un cuptor și o pară de foc au trecut printre bucățile acelea. În ziua aceea a încheiat Domnul legământ cu Avraam, zicând: urmașilor tăi voi da pământul acesta de la râul Egiptului până la râul cel mare al Eufratului" (Facerea 15, 17-18)[118].

[115] Maurice Cocagnac, *op. cit.*, p. 42.
[116] *Ibidem*.
[117] *Ibidem*.
[118] *Ibidem*.

• *Focul Jertfelor*

În ritualul de sacrificiu este păstrată amintirea focului spontan care pecetluiește legământul, iar în Levitic se spune că focul primei jertfe vine direct de la Dumnezeu. Focul în Vechiul Testament semnifică și sfințenia dumnezeiască ce se arătase în focul lui Aaron, care ardea necontenit pe altar: „Apoi au intrat Moise și Aaron în cortul adunării și când au ieșit au binecuvântat tot poporul. Atunci s-a arătat slava Domnului și, ieșind foc de la Domnul, a mistuit pe jertfelnic arderea de tot și grăsimea, și, văzând, tot poporul a scos strigăte de bucurie și a căzut cu fața la pământ" (Leviticul 9, 23-24)[119]. Focul era folosit la Templu pentru sacrificii și era întreținut în altarul jertfelor, astfel încât să nu se stingă niciodată (Leviticul 6, 5 ș.u.)[120].

Ulterior, din Cartea Paralipomena aflăm că focul Domnului a căzut în mod spontan pe jertfa lui David și pe cea a lui Solomon: „Când a sfârșit Solomon rugăciunea, s-a pogorât foc din cer și a mistuit arderea de tot și jertfele, și slava Domnului a umplut templul" (II Paralipomena 7, 1). Focul aprins de către om pentru jertfă trebuie să fie curat. Focul natural, căzut din cer odată cu trăsnetul sau luat din lava unui vulcan, este socotit a fi înzestrat cu o puritate originară. Aceeași calitate o are și focul obținut din frecarea a două bucăți de cremene, sau cel care există uneori în locurile de unde ies gaze naturale sau țiței, lucru foarte des întâlnit în țările din Orientul Apropiat și Mijlociu[121].

În Cartea Macabei este relatată întâmplarea unui foc sacru, ascuns de către preoți într-un puț natural, înainte de plecarea lor în exil. Mult mai târziu, în vremea lui Neemia, acesta este regăsit sub forma unui lichid gros care se aprinde în contact cu razele soarelui[122].

---

119 Victor Aga, *op. cit.*, p. 146.

120 Pierre-Maurice Bogaert, *op. cit.*, p. 571.

121 Maurice Cocagnac, *op. cit.*, p. 43.

122 *Ibidem*.

I.2.1.4. Focul vizionar

• *Carul de foc*

Prorocul Ilie, cel care a adus focul Domnului pe jertfelnicul de pe muntele Carmel, este înălțat la ceruri de cai de foc, în fața lui Elisei care striga: „Părinte, părinte, carul lui Israel și caii lui!" (IV Regi 2, 11-12)[123]. Carul și caii de foc cu care este dus Ilie simbolizează puterea divină în care prorocii nu au încetat să creadă[124]. În ultimul capitol al cărții lui Isaia, focul apare ca semn al judecății universale: „Căci Domnul vine în văpaie, și carele Lui sunt ca o vijelie, ca să dezlănțuie cu fierbințeală mânia Lui și certarea Lui cu văpăi de foc. Căci Domnul va judeca cu foc..." (Isaia 66, 15-16). Textele de la Qumran repetă concepția veterotestamentară despre foc, văzut ca purificare și judecată[125].

Profetul Iezechiel are o vedenie în care apare carul lui Dumnezeu. Focul este menționat în trei texte care fac o separație clară între diversele manifestări ale înflăcărării și splendorii divine. Diferențele nu distrug întru nimic unitatea esențială a Domnului: „Eu priveam și, iată, venea dinspre miazănoapte un vânt vijelios, un nor mare și un val de foc, ce răspândea în toate părțile raze strălucitoare; iar în mijlocul focului strălucea ca un metal în văpaie" (Iezechiel 1, 4)[126].

Urmează descrierea animalelor fabuloase, monștri cu față de om, de leu, de taur și de vultur: „Înfățișarea acestor fiare se asemăna cu înfățișarea cărbunilor aprinși, cu înfățișarea unor făclii aprinse; printre fiare curgea foc, iar din foc țâșneau raze și fulgere" (Iezechiel 1, 13). Aceste fiare par a fi atelajul carului,

---

[123] Leland Ryken, *op. cit.*, p. 573.
[124] Maurice Cocagnac, *op. cit.*, p. 44.
[125] John L. McKenzie, *Dizionario Biblico*..., p. 362.
[126] Maurice Cocagnac, *op. cit.*, p. 44.

deasupra lui aflându-se o boltă în vârful căreia se află un tron cioplit într-o varietate de safir. Acolo sus se află un misterios *chip de om*: „Și am mai văzut ceva, ca un metal înroșit în foc, ca niște foc, sub care se afla acel chip de om și care lumina împrejur. Cum este curcubeul ce se află pe cer la vreme de ploaie, așa era înfățișarea acelei lumini strălucitoare care-l înconjura" (Iezechiel 1, 27-28). Oamenii pot privi curcubeul, dar nu și razele soarelui. Din acest motiv, Iezechiel este de părere că un profet poate descoperi, în partea inferioară a slavei divine, spectrul splendorii inaccesibile[127].

I.2.1.5. Focul purificării și al judecății

• *Spălare și contopire*

Focul mistuitor al Domnului nu are întotdeauna conotații negative, distrugătoare, ci el este și un foc ce reprezintă dorința Lui de a nimici păcatele și de a-Și purifica poporul[128]. Focul din cer curăță buzele profetului Isaia pentru ca el să fie demn de a rosti cuvântul dumnezeiesc: „Atunci unul dintre serafimi a zburat spre mine, având în mâna sa un cărbune, pe care îl luase cu cleștele de pe jertfelnic. Și l-a apropiat de gura mea și a zis: Iată s-a atins de buzele tale și va șterge toate păcatele tale" (Isaia 6, 6-7). Apa purifică precum focul, dar ritualul spălării nu este întotdeauna suficient, întrucât poate înlătura ceea ce este necurat, dar nu poate șterge păcatul. De aceea, trebuie folosită leșia, care, prin puterea ei caustică, dă impresia contopirii focului cu apa. În acest caz, Domnul apare curățitor de conștiințe: „Voi întoarce mâna Mea asupra ta și te voi curăți de toată zgura ta, ca în cuptor" (Isaia 1, 25)[129].

[127] *Ibidem.*
[128] Leland Ryken, *op. cit.*, p. 572.
[129] *Ibidem*, p. 45.

• *Cuptorul*

Cuptorul este locul unde focul separă metalul nobil de impurități. Profetul Isaia, constatând pervertirea lui Israel, strigă: „Argintul tău s-a prefăcut în zgură" (Isaia 1, 22). El vestește existența unui cuptor divin în care purificarea este făcută doar prin focul Domnului: „Iată că te-am lămurit în foc și n-am aflat argint, te-am încercat în cuptorul nenorocirii" (Isaia 48, 10)[130].

Profetul Iezechiel afirmă că focul mâniei divine topește inimile care nu sunt curate: „De aceea, așa zice Domnul Dumnezeu: De vreme ce toți v-ați făcut zgură, de aceea, iată, Eu vă voi aduna în Ierusalim. După cum se pune în cuptor la un loc argint și aramă și fier și cositor și plumb ca să aprindă asupra lor foc și să le topească, vă voi aduna și voi aprinde asupra voastră focul mâniei Mele și vă voi topi în mijlocul cetății" (Iezechiel 22, 19-21).

Focul a avut și o conotație ambiguă în istoria iudaică, în ciuda existenței și a unei conotații pozitive, fiind considerat agent purificator, dar această conotație era umbrită de capacitatea sa negativă, fiind totodată și o formă de pedeapsă. Acest fapt este prevăzut în mod clar în Cartea Maleahi, precum și ideea mesagerului lui Dumnezeu venind aidoma unui foc purificator, care va înfăptui această metamorfozare radicală: „Și cine va putea îndura ziua venirii Lui și cine se va putea ține bine, când El Se va arăta? Căci El este ca focul topitorului și ca leșia nălbitorului" (Maleahi 3, 2). Aceeași carte vorbește despre ziua lui Dumnezeu ca despre una în care se „va arde ca într-un cuptor" (Maleahi 3, 19); este o ardere totală, până la piele[131].

130 *Ibidem*.

131 Douglas James Davies, Lewis H. Mates, *Encyclopedia of cremation*, p. 192.

I.2.2. Focul din perspectivă neotestamentară

Scrierile Noului Testament folosesc cuvântul *foc* în multe sensuri, la propriu și la figurat, literal și spiritual, iar uneori ca simbol[132]. El este considerat simbolul vieții, al patimilor și al impulsurilor, fiind energie prin excelență[133].

Focul apare ca pedeapsă, ca mijloc de osândă, chiar pe pământ. El este elementul judecății, cu care Dumnezeu distruge răul și purifică lumea. Un foc sub forma răzbunării a fost trimis din cer când apostolii Iacob și Ioan au cerut Domnului ca să cheme și să nimicească satul samarinean care nu L-a primit (Luca 9, 54)[134]. Acest foc arde înaintea tronului ceresc, de unde este aruncat spre nimicire. Cele șapte duhuri ale lui Dumnezeu sunt lumini arzătoare (Apocalipsa 4, 5; 8, 5-8). Și ochii lui Hristos în slavă, împreună cu ale altor creaturi cerești, sunt ca niște flăcări de lumină (Apocalipsa 1, 14; 2, 18)[135].

• *Stâlpul de foc*

Sfântul Apostol Pavel crede că norul este simbolul renașterii prin botez, în aceeași măsură ca Marea Roșie, ascultătoare de poruncile Domnului: „Căci nu voiesc, fraților, ca voi să nu știți că părinții noștri au fost toți sub nor și că toți au trecut prin mare. Și toți în Moise au fost botezați în nor și în mare” (I Corinteni 10, 1-2). Puterea de tăinuire a Domnului descoperă și apără, în același timp, transcendența divină, dar poate vesti

[132] Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1995, p. 184.
[133] Corrine Morel, *Dizionario dei simboli, dei miti e delle credenze*, Giunti Editore, 2004, p. 385.
[134] Xavier Léon-Dufour, *Dizionario del Nuovo Testament*, p. 267.
[135] Leland Ryken, *op. cit.*, p. 573.

și prezența unui foc. Când Dumnezeu dorește să Se descopere, uneori Se ascunde, iar alteori Își arată înflăcărarea. Tradiția mistică, referindu-se la stâlpul de foc, vorbește despre un nor de necunoaștere. Acest nor va însemna și focul dragostei care poate fi gelozie sau mângâiere[136].

• *Sabia divină*

În Noul Testament, sabia apare asemenea unui bisturiu care efectuează operații dificile: „Căci cuvântul lui Dumnezeu e viu și lucrător și mai ascuțit ca orice sabie cu două tăișuri, și pătrunde până la despărțitura sufletului și duhului dintre încheieturi și măduvă" (Evrei 4, 12). Sabia ascuțită, cu două tăișuri, face parte dintre atributele simbolice ale Fiului Omului, atunci când apare în calitate de Judecător al lumii întregi: „În mâna Lui cea dreaptă avea șapte stele; și din gura Lui ieșea o sabie ascuțită cu două tăișuri, iar fața Lui era ca soarele, când strălucește în puterea lui" (Apocalipsa 1, 16). Însă focul poate veni și de la forțele răului, iar pentru a le învinge este nevoie de sabia Domnului: „În toate luați pavăza credinței, cu care veți putea să stingeți toate săgețile cele arzătoare ale vicleanului. Luați și coiful mântuirii și sabia duhului care este cuvântul lui Dumnezeu" (Efeseni 6, 16-17)[137].

Dumnezeu este un foc iubitor pentru toți: buni și răi. Există însă o mare deosebire a felului în care oamenii se raportează la acest foc. Sfântul Vasile cel Mare spune: „Sabia de foc a fost așezată ca să păzească drumul spre Pomul vieții; sabie înfricoșătoare și arzătoare pentru cei necredincioși, iar pentru cei credincioși, prietenoasă și cu dulce strălucire"[138]. Același foc al

[136] Maurice Cocagnac, *Simbolurile Biblice, Lexic Teologic*, trad. Michaela Slăvescu, București, Editura Humanitas, 1997, p. 34.
[137] Maurice Cocagnac, *op. cit.*, pp. 38-39.
[138] Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii și cuvântări*, în PSB, trad. Dumitru Fecioru, București, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2009, p. 228.

iubirii aduce ziua pentru cei ce răspund iubirii cu iubire, și arde pe cei ce răspund iubirii cu ură[139].

• *Focul jertfelor sau focul liturgic*

În Liturghia primară trebuia păstrată puritatea focului inițial: focul nou al sărbătorii Paștelui era scos *din piatra care este Iisus Hristos*. În noaptea pascală, când domnește încă întunericul, lumea se află, în mod simbolic, cufundată în haosul originar, în dezordinea Facerii. Când lumânarea pascală este aprinsă, lumina Învierii vestește nașterea unei noi perioade de timp. Cerul și pământul nou nu există încă, dar timpul sfințit prin sărbătoare prevestește viața veșnică. Prima flacără a focului nou este dimineața unei zile în care moartea nu mai există[140].

În Biserica Romano-Catolică, focul se sfințește la Denia din Sâmbăta Mare, înainte de procesiunea Învierii. Acesta se aprinde prin piatră, cu amnarul, simbolizând pe Hristos Care a ieșit și a înviat din mormântul de piatră, dar și căldura ce se aprinde în inima creștinului prin harul dumnezeiesc. Sfințirea și aprinderea focului se săvârșește în afara bisericii, simbolizând mormântul Domnului în afara Ierusalimului. De la focul acesta se aprind apoi toate celelalte lumini, iar după procesiunea pascală, se reintră în biserică, unde se sfințește și se aprinde o lumânare mai mare de ceară, care-L închipuie pe Hristos Cel Înviat[141].

A existat o perioadă în care spiritualitatea apuseană a dezvoltat tema Sfântului Francisc, primind stigmatele, adică rănile simbolice ale pătimirilor lui Hristos. În câteva reprezentări de artă, focul încadrează aceste răni, ca și cum ele ar fi glorioase. La fel de puternice, însă mai puțin cunoscute, sunt și textele de

139 Alexandros Kalomiros, *Sfinții Părinți despre originile și destinul cosmosului și omului*, Sibiu, Editura Deisis, 2003, p. 151.
140 Maurice Cocagnac, *op. cit.*, pp. 43-44.
141 Victor Aga, *op. cit.*, p. 147.

alchimie care par că leagă ideile unui alchimist despre cuptorul pentru incinerare cu miracolul creștin al lumii, ambele aspecte fiind contexte de transformare.

În ciuda puternicului curent de a considera focul simbol pentru dragostea divină, pentru purificare, lumină și transformare a vieții prin intermediul Sfântului Duh și al lui Hristos, Bisericile creștine au încercat prea puțin să facă legătura între această simbolistică și funeraliile prilejuite de incinerare. Acesta ar fi un motiv care ar putea să explice lunga tradiție a îngropării din creștinism. De la mormântul sau de la înmormântarea în peșteri, din timpul lui Hristos, când avea loc o colectare ulterioară și o redepozitare a oaselor, s-a ajuns la accentul pus pe îngroparea în țărână a cadavrului, practică ce s-a răspândit printre creștini, în special, în Europa. Înhumarea ca practică de tip ritual este caracterizată printr-o afinitate puternică vizavi de ideile doctrinare ale Învierii, și ar putea fi chiar privită drept un rezultat al unui Dumnezeu Care judecă umanitatea: „În sudoarea feței tale îți vei mânca pâinea ta, până te vei întoarce în pământul din care ești luat; căci pământ ești și în pământ te vei întoarce" (Facerea 3, 19)[142].

Sfântul Evanghelist Marcu zice: „Fiecare (om) va fi sărat cu foc, după cum orice jertfă va fi sărată cu sare" (Marcu 9, 49). Acest text poate fi interpretat în mai multe sensuri. Dat fiind faptul că sarea se folosește pentru conservare, ne-am putea gândi la o judecată de probă[143].

O altă interpretare este următoarea: lucrarea sării ferește stricarea bucatelor și le face gustoase, fiind folosită ca o comparație cu lucrarea pe care o face focul sau harul Sfântului Duh, care vine să-l scape pe om de nestricăciune și să-l îndumnezeiască. Focul acesta este focul dumnezeirii și al îndumnezeirii, este harul lui Hristos și al Duhului Sfânt. El este acel foc ce

[142] Douglas James Davies, Lewis H. Mates, *Encyclopedia of cremation*, p. 193.
[143] John L. McKenzie, *Dizionario Biblico*..., p. 362.

trezește sufletele ce sunt pline de patimi și le înviorează, aducându-le la o nouă viață. Când focul ceresc îi părăsește pe oameni, ei sunt robiți de către duhurile cele rele[144]. În acest sens, Sfântul Macarie Egipteanul, vorbind despre progresul bărbatului creștin, subliniază faptul că: „Așa cum multe candele și lămpi se aprind de la foc și ard; și după cum toate aceste candele și lămpi își primesc lumina și strălucirea de la o singură sursă, de la natura cea unică a focului, tot așa și creștinii de la natura unică a focului divin, Fiul lui Dumnezeu. Ei își primesc lumina și strălucirea și au lămpile aprinse în inimile lor și strălucesc înaintea Lui, chiar de pe pământ, după cum El Însuși a luminat"[145].

• *Focul Apocalipsei*

În literatura apocaliptică, simbolul cel mai frecvent pentru a sugera mediul divin este focul. Iată câteva exemple:

- Focul este un simbol sau, mai exact, o însușire a lui Dumnezeu Care este Lumină veșnică pentru cei ce se mântuiesc (Apocalipsa 21, 23; 22, 5);
- Ochii ca para focului cercetează trupurile și sufletele (Apocalipsa 1, 14; 2, 18; 19, 12);
- Focul ieșit din jertfelnicul tămâierii va judeca pământul (Apocalipsa 8, 2-5);
- Caii suflă foc pustiitor, însoțit de fum și pucioasă (Apocalipsa 9, 17-19);
- Focul iese din gura martorilor Domnului (Apocalipsa 11, 5);
- Fiara aduce focul pe pământ (Apocalipsa 13, 13);
- Chinul prin foc și pucioasă (Apocalipsa 14, 10);

144 Ioan Mircea, *op. cit.*, p. 185.

145 Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești*, în PSB, trad. Constantin Cornițescu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992, p. 257.

- Un înger are putere asupra focului care iese din altar (Apocalipsa 14, 18)[146];
- În fața tronului lui Dumnezeu se află un vas de cristal amestecat cu foc (Apocalipsa 15, 2)[147];
- Cea de-a patra cupă este vărsată pe soare și îi poate arde pe oameni cu focul său (Apocalipsa 16, 8);
- Pedepsirea desfrânatei din Babilon (Apocalipsa 17, 16; 18, 8);
- Iezerul de foc; Dumnezeu este *foc mistuitor* pentru cei ce pier (Apocalipsa 19, 20; 20, 10; 20, 14-15; 21, 8);
- Un foc mistuitor se pogoară din cer (Apocalipsa 20, 9)[148];
- Focul nu aparține numai judecății finale, ci și veșniciei (Isaia 66, 24);
- Se vorbește de un foc care nu se va stinge, făcându-se analogie cu eternitatea iadului, în care focul nu se va stinge niciodată (Apocalipsa 20, 10; 14, 15; Matei 5, 22); se imaginează că acolo va fi o cumplită stare de foc în care la final sunt aruncați demonii, falșii profeți, antihristul și toți răufăcătorii, în ciuda faptului că în infern e întuneric (Matei 8, 12; II Petru 2, 17)[149].

• *Botezul focului*

Această expresie este folosită în Noul Testament pentru a scoate în evidență o operațiune complexă, în care sunt folosite simbolurile apei și cel al cuptorului. Omul trebuie să coboare cât mai adânc în apă, nu numai pentru a se spăla, dar și pentru a renaște. În cuptor, focul pregătește persoana umană pentru Dumnezeu. Această operațiune este premergătoare purificării depline ce va avea loc la Judecata de Apoi. Discernământul final apare

[146] Maurice Cocagnac, *op. cit.*, p. 45.
[147] Leland Ryken, *op. cit.*, p. 573.
[148] Maurice Cocagnac, *op. cit.*, p. 45.
[149] Leland Ryken, *op. cit.*, p. 574.

odată cu *noua creație.* În centrul acestei noi lumi strălucește Biserica, trupul mistic al cărui cap este Iisus cel Înviat[150].

În sens spiritual, este un foc spre mântuire, și anume, focul Duhului Sfânt sau botezul cu Duh Sfânt și cu foc, profețit de către Sfântul Ioan Botezătorul. În Noul Testament se găsesc aceleași semnificații ca și cele din Vechiul Testament, adăugându-se simbolul pedepsitor al focului, acesta din urmă fiind anunțat de către Înaintemergătorul Domnului. Forța respectivului foc pătrunde peste tot și purifică deplin, botezul lui Iisus având atributele focului: „Iată securea stă la rădăcina pomilor și tot pomul care nu face roadă bună se taie și se aruncă în foc. Eu unul vă botez cu apă spre pocăință, dar Cel ce vine după mine este mai puternic decât mine. Lui nu sunt vrednic să-I dezleg încălțămintea. Acesta vă va boteza cu Duh Sfânt și cu foc" (Matei 3, 10-11; Luca 3, 9)[151]. În acest sens, Evanghelistul Luca spune că Hristos, Fiul Omului, va fi Cel Care va săvârși Judecata finală prin foc: „A cărui lopată este în mâna Lui, ca să curețe aria și să adune grâul în jitnița Sa, iar pleava o va arde cu foc nestins" (Luca 3, 17). Aceasta este o referință semnificativă, ea demonstrând potențialul puternic al dublei simbolistici a focului. În rândul unor gânditori timpurii, precum Origen, focul avea conotație pozitivă, căci și răzbunarea lui Dumnezeu putea lua forma unui foc tămăduitor. În mod asemănător, generațiile ulterioare de mistici creștini – în acest sens, pentru Caterina de Genova, dragostea era o formă prin care se ajungea la cunoașterea crescândă a lui Dumnezeu – vorbesc despre *o iubire de foc* ce trebuie înțeleasă ca o metamorfoză a sufletului[152].

---

[150] Maurice Cocagnac, *op. cit.*, p. 46.
[151] Pierre-Maurice Bogaert, *op. cit.*, p. 571.
[152] Catherine of Genoa, *Purgatism and Purgatory, The Spiritual Dialogue*, trans. Serge Hughes, London, SPCK, 1979, p. 79.

• *Dumnezeu, Foc mistuitor*

În Evanghelia după Matei, Hristos spune că nu a venit să aducă pace, ci sabie pe pământ (Matei 10, 34). Trebuie să ne amintim și de prorocia lui Simeon în ziua în care Iisus a fost adus în templu de către Iosif și Maria: „Și i-a binecuvântat Simeon și a zis către Maria, mama Lui: Iată, Acesta este pus spre căderea și spre ridicarea multora din Israel și ca un semn care va stârni împotriviri, și prin sufletul tău va trece sabie, ca să se descopere gândurile din mai multe inimi" (Luca 2, 34-35).

Mântuitorul nu avea nevoie să fie spălat de păcat prin botezul apei și nici nu avea nevoie de o purificare prin foc. El este Cel Care aduce focul credinței, cuvântul fierbinte al mesajului Său. Vestea cea bună este, în același timp, incandescentă. Acesta este focul în care va fi botezat Iisus, un foc a cărui putere va fi deplină în clipele agoniei și ale morții. Odată trecut prin acest foc, El va învia pentru a judeca lumea prin același foc, separând pleava care este dată spre ardere, de semințele recoltei sfinte. Astfel, neghina va fi arsă (Matei 13, 40), iar mlădițele care nu aduc roadă vor fi aruncate în foc (Ioan 15, 6)[153].

În sens metaforic, prin foc se înțeleg suferințele purificatoare. Căci după cum focul lămurește aurul, tot așa se lămurește și credința prin încercările și suferințele *ca de foc* ale creștinilor (I Petru 1, 7; 4, 12). Focul spiritual va lămuri lucrul fiecăruia – de va fi spre mântuire sau spre osândă – iar cel al cărui lucru va rămâne, se va mântui „ca prin foc" (I Corinteni 3, 13-15). Sfântul Pavel este singurul autor din Noul Testament care face referire clară și directă la semnificația focului ca probă a judecății, referire strict de natură eshatologică[154].

---

[153] Maurice Cocagnac, *op. cit.*, pp. 46-47.
[154] John L. McKenzie, *Dizionario Biblico...*, p. 362.

Există și un foc spiritual spre pierzare, și anume focul gheenei, unde sunt aruncați toți cei nelegiuiți (Matei 5, 22; 13, 40-42; Marcu 9, 43-49; Iacov 5, 3; Iuda 7). Sfântul Iacov afirmă că limba când hulește și grăiește blesteme este aprinsă din focul iadului: „Foc este și limba, lume a fărădelegii, care spurcă tot trupul și aruncă în foc drumul vieții, după ce a fost aprinsă ea de flăcările gheenei” (Iacov 3, 6)[155].

Legătura dintre foc și Duhul Sfânt, anunțată de către Sfântul Ioan Botezătorul, va fi descoperită în Ziua Cincizecimii. Un vânt puternic aprinde focul care se împarte în mai multe limbi: „Și din cer, fără de veste, s-a făcut un vuiet ca de suflare de vânt ce vine repede, și a umplut toată casa unde ședeau ei. Și li s-au arătat, împărțite, limbi ca de foc și au șezut pe fiecare dintre ei. Și s-au umplut toți de Duhul Sfânt și au început să vorbească în alte limbi, precum le dădea lor Duhul a grăi” (Fapte 2, 2-4). Iată cum înțelege Duhul Sfânt să arate și să împartă focul cuvântului lui Hristos. Din acel moment, El devine Stăpânul și Îndrumătorul înflăcărării apostolice[156]. Acest foc simbolizează darul cuvântului, al vorbirii, prin care apostolii urmau să învețe pe toți oamenii de diferite naționalități[157]. Focul Duhului Sfânt, coborât peste toate neamurile, are un aspect universal, astfel încât Dumnezeu, prin limbile de foc, Se arată în toată slava Sa[158].

Asocierea simbolică a Sfântului Duh, ca foc, cu sufletul uman, a fost dezvoltată în mai multe feluri de tradițiile ulterioare. În secolul al IV-lea, Sfântul Grigore de Nyssa a preluat ideea de foc, interesându-se în mod special de simbolistica pe care o are flacăra care exprimă atât pogorârea iubirii divine în inima omenească, cât și înălțarea ulterioară a acelei inimi,

[155] Ioan Mircea, *op. cit.*, p. 184.
[156] Maurice Cocagnac, *op. cit.*, p. 47.
[157] Victor Aga, *op. cit.*, p. 146.
[158] Xavier Léon-Dufour, *Dizionario del Nuovo Testamento*, p. 267.

acum eliberată de păcate și de atracția gravitațională a pământului[159].

Despre acest foc a vorbit Mântuitorul când a zis: „Foc am venit să arunc pe pământ, și cât aș vrea să fie aprins acum!" (Luca 12, 49)[160]. Fotis Kantoglu, referindu-se la acest pasaj, spune despre credință că este foc ce încălzește inima, or, caracteristica cea mai evidentă a credinței este căldura. De aceea, se vorbește despre o credință caldă sau despre o credință care încălzește[161]. John L. McKenzie atribuie acestui verset un aspect eshatologic. Prin urmare, fiind în același timp o taină, focul are semnificația unei judecăți de probă[162].

Se vorbește apoi despre focul universal, cosmic, din ziua Parusiei, a Judecății finale. Sfântul Petru vestește un potop de foc ce se aseamănă cu potopul amintit în Cartea Facerii. Cuvântul divin va arde lumea existentă, va înghiți chiar și focul care dă viață acestei lumi pentru a face loc unor „ceruri noi" și unui „pământ nou" (II Petru 3, 6-12)[163]. Acesta este singurul fragment în Noul Testament care descrie focul eshatologic ca o *conflagrație*[164] universală și finală. În Creația cea Nouă, Iubirea lui Dumnezeu va învălui totul cu Flacăra ei sfântă care se va revărsa ca un râu de foc dinspre tronul Său și va uda raiul. Același râu de foc al Iubirii îi va arde și îi va sufoca pe cei ce au ură în inimile lor[165].

În icoana Judecății de Apoi vedem țâșnind din tronul lui Hristos un râu de foc ce coboară spre noi. Acesta este râul ha-

---

[159] Anders Nygren, *Agape and Eros, The Christian Idea of Love*, trans. Philip S. Watson, Chicago, University of Chicago Press, 1982, pp. 431-445.

[160] Ioan Mircea, *op. cit.*, p. 184.

[161] Fotis Kontoglu, *Ekklesiastika Hemerologia*, în „Orthodoxos Typos", nr. 131, Atena, 1 ianuarie, 1971.

[162] John L. McKenzie, *Dizionario Biblico...*, p. 362.

[163] Maurice Cocagnac, *op. cit.*, p. 47.

[164] Vine din latinescul *conflagratio, -onis* = ardere împreună.

[165] Alexandros Kalomiros, *op. cit.*, p. 147.

rului lui Dumnezeu care îi udă pe sfinți dintru început, fiind revărsarea iubirii Sale peste oameni. Iubirea este foc, iar Dumnezeu fiind iubire, așadar, El este foc. Focul îi mistuie pe toți cei care nu sunt foc, făcându-i în schimb strălucitori și luminoși pe toți cei ce sunt foc în ei înșiși[166].

Sfântul Apostol Pavel scrie în Epistola către Evrei: „Dumnezeul nostru este foc mistuitor" (Evrei 12, 29), iar același foc ce curăță aurul va mistui și lemnul. Metalele prețioase vor străluci în El ca soarele, în timp ce gunoiul va arde cu fum negru. Toate sunt în același foc al iubirii. Unele vor străluci, altele vor deveni negre și întunecate. Deosebirea este în om, nu în Dumnezeu, fiind condiționată de alegerea liberă a omului, pe care Dumnezeu o respectă în mod absolut. Judecata lui Dumnezeu este descoperirea realității care se află în fiecare dintre noi[167].

[166] *Ibidem*, pp. 149-150.
[167] *Ibidem*, p. 148.

I.3. Concluzii

1. Ritualurile de doliu sunt un indiciu prețios nu doar al emoțiilor pe care le provoacă moartea celor rămași în viață, ci și al credințelor privitoare la situația în care se găsește de acum înainte cel mort. Practicile funerare la semiți constau în sfâșierea hainelor, în plâns și în strigăte, în îmbrăcarea sacului etc.

2. *Epopeea lui Ghilgameș* este o poveste dramatică a condiției umane, definită prin inevitabilitatea morții. Această capodoperă a literaturii universale ne ajută să înțelegem că, fără ajutorul zeilor, unele ființe ar fi neîncrezătoare să obțină nemurirea cu condiția să iasă învingătoare din anumite probe inițiatice. În mitul *Adapa*, apare din nou imposibilitatea omului de a dobândi nemurirea, pentru că eroul pierde ocazia de a o primi, evident în mod excepțional, chiar din cauza tatălui său, zeul înțelepciunii.

3. Nemurirea zeilor se află în acord perfect cu un alt punct al doctrinei sumero-akkadiene, conform căreia aceștia au avut un moment de început în timp, astfel încât ei nu sunt veșnici. Zeii mesopotamieni nu au fost niciodată concepuți ca fiind veșnici, fără început și sfârșit, ci doar nemuritori. Mesopotamienii nu și-au pus problema unei origini a zeilor, comparabilă cu începutul omenirii care a pornit de la un singur om (Lullû babilonian, Adam din Biblie).

4. Atitudinea iudaică față de moarte, așa cum se reflectă în literatura rabinică, este un amestec de sfidare și de acceptare. Dat fiind faptul că iudaismul nu contestă realitatea existenței lumești, moartea trebuie combătută, iar viața trebuie iubită și apărată. Moartea este un rău, moartea timpurie este privită ca o nenorocire, iar longevitatea este considerată o binecuvântare. Din punct de vedere ritualic, în iudaism, cadavrul este cea mai

puternică sursă de impuritate, însă, aceeași religie prezintă și un puternic element de acceptare a morții.

5. Practica incinerării este total străină tradiției iudaice și este interzisă prin lege. Arderea trupului este considerată ca fiind lipsită de respect și cinstire. În anumite perioade ale istoriei, evreii au practicat incinerarea, însă obiceiul era asociat sacrificiilor umane și utilizat mai ales pentru cei care săvârșeau păcate deosebit de grave. Pentru evrei, incinerarea era o practică sinonimă cu idolatria. În iudaism, sunt avansate două păreri privitoare la practica înhumării: prima este aceea că înhumarea se făcea pentru a păstra demnitatea mortului, deoarece este dezonorant ca un cadavru să zacă pe pământ și să se descompună sub ochii celor vii, iar a doua, vizează virtutea de a fi pus în pământul din care a fost luat.

6. Focul este unul dintre simbolurile Divinității. Tradiția iudaică a folosit focul ca simbol deschis, atât către energiile creatoare, cât și către energiile distructive. În Vechiul Testament, focul este asociat cu Divinitatea sau cu un moment din revelația divină, ca de exemplu, atunci când Dumnezeu coboară în foc pe Muntele Sinai. Flăcările focului simbolizează adesea prezența lui Dumnezeu, care, în funcție de circumstanțe, este protectoare sau distrugătoare. În Noul Testament se găsesc aceleași semnificații ca și cele din Vechiul Testament, adăugându-se botezul focului anunțat de către Înaintemergătorul Domnului. Legătura dintre foc și Duhul Sfânt, profețită de către marele Proroc Ioan Botezătorul, a fost descoperită în Ziua Cincizecimii, când Dumnezeu, prin limbile de foc, Se arată în toată slava Sa. Tot în Noul Testament se vorbește despre un foc universal, cosmic, din ziua Parusiei, care va mistui pe toți cei ce nu sunt purificați, făcându-i în schimb strălucitori și luminoși pe cei care sunt foc ei înșiși.

Capitolul II

Incinerarea în primul mileniu creştin. Controverse

II.1. Tanatologia din perspectivă scripturistică

În Vechiul Testament, moartea este văzută ca un sfârșit, o stare de părăsire a omului care n-a mai fost alinată de nicio promisiune, un sfârșit fără întoarcere a cărui grozăvie lăuntrică e pusă în lumină de fapta lui Cain cel azvârlit din viață în moarte. În ceea ce îl privește pe Enoh, el nu moare, ci este mutat cu trupul la cer. Această ruptură a urzelii face, de fapt, și mai adâncă taina morții, dar dezvăluie în parte prezența lui Dumnezeu Cel aflat, nemijlocit, în spatele morții. În cazul lui Enoh, mutarea stă în locul morții. El nu se mai întoarce, la fel cum nici Moise nu se mai întoarce după ultimul său urcuș pe munte. Acesta este înmormântat de către Dumnezeu într-un loc necunoscut, moartea lui constituind o taină ce se adaugă la lungul șir de taine din viața sa, care întăresc prezența lui Dumnezeu. Prorocul Ilie va fi mutat și el, însă de data aceasta, în prezența unui martor: Elisei. În această mutare se arată o strălucire, o încărcătură de putere, ce nu numai că învederează prezența lui Dumnezeu, ci și înfățișează lumea Tatălui, într-un șir de icoane cu tâlc ascuns care reprezintă o adevărată provocare pentru mintea umană[168].

Dacă Dumnezeu este Creatorul vieții, de ce trebuie să moară tot ceea ce trăiește? Leander Keck formulează problema așa cum este văzută în Noul Testament. Aici se aduce problema morții și a vieții de apoi în centrul domeniului de valoare și *sens*, moartea fiind viața trăită fără *sens*. Ea nu mai este un proces natural, ci distrugerea *sensului* vieții, iar viața de apoi în context neotestamentar

[168] Adrienne von Speyr, *Misterul morții*, trad. Alexandru Șahighian, București, Editura Anastasia, 1996, pp. 28-30.

înseamnă depășirea morții prin crearea de *sens*. Este limpede de ce Apostolul Pavel accentuează faptul că moartea este pedeapsa păcatului, dând morții o implicare morală. În mod similar, nici viața de apoi nu este o simplă prelungire a vieții, deoarece Hristos a venit să dea un nou înțeles acesteia[169].

În Noul Testament, această stabilire a *sensului* este posibilă doar datorită lui Dumnezeu, Creatorul inițial al vieții. Oamenii nu pot obține singuri, nici nu pot deține această abilitate, deoarece ea vine în mod direct și personal de la Dumnezeu. Viața de apoi nu provine dintr-o imortalitate inerentă, deoarece ea este oferită de către Dumnezeu prin actul Său grațios de scoatere a umanității din moarte prin Înviere. Învierea este o transformare reală, nu o simplă resuscitare, accentuează Keck, o transformare a vieții lipsită de înțeles într-una binecuvântată de sens veșnic, o transformare a vieții fără Dumnezeu într-una trăită în legătură corectă cu Dumnezeu[170].

Readucerile la viață pe care le-a săvârșit Hristos cu fiul văduvei din Nain și a fiicei lui Iair sunt semne care indică prezența puterii miraculoase a lui Dumnezeu. Situația se schimbă însă în cazul lui Lazăr din Betania. Evanghelistul Ioan introduce aici două elemente psihologice revelatorii în cazul lui Iisus: 1. faptul că plânge, gândindu-Se la moartea prietenului Său; 2. tulburarea și freamătul interior, exact cum Se va tulbura la gândul propriei morți pe Golgota. Astfel, pentru Hristos, episodul morții lui Lazăr a avut o valoare simbolică, fiind o confruntare cu propria Sa moarte.

Pentru El, moartea a fost proba finală la care a fost supus, fiind triumful asupra morții prin desăvârșita acceptare a ceea ce Dumnezeu-Tatăl a vrut de la El. Prin moarte are loc intrarea în Paradisul drepților, în care va accede și tâlharul care moare *astăzi* cu El. Pentru Domnul nostru, moartea nu este un sfârșit,

[169] Leander Keck, în „Hiroshi Obayashi”, *op. cit.*, p. 19.
[170] *Ibidem*.

ci un început, o victorie asupra dușmanului acestei lumi. Experiența umană în Iisus Hristos a căpătat sens: „Biruind moartea prin Cruce și Înviere, Iisus îi va trage pe toți la El” (Ioan 12, 32). Trupul așezat în pământ este asemenea unei semințe: după ce putrezește, renaște la o nouă viață prin înviere. În Evanghelia Sfântului Ioan aflăm că „bobul de grâu, când cade în pământ, de nu va muri, rămâne singur; iar dacă va muri, multă roadă aduce” (Ioan 12, 24). Mântuitorul este singurul Dumnezeu Ce arată că îi iubește pe oameni, singurul Dumnezeu și Întemeietor Care Se sacrifică pentru oameni și singurul Dumnezeu Care dă o singură poruncă, noutate absolută: porunca iubirii[171].

Sfântul Pavel arată că omul vechi trebuie să moară pentru a se naște omul nou. Dacă această a doua naștere, rezultată din moartea omului vechi, nu are loc, atunci omul se condamnă la moartea cea de-a doua, despre care vorbește Apocalipsa[172]. Adevărata moarte nu are loc la sfârșitul vieții trupești, deoarece ea a fost zdrobită de lucrarea mântuitoare a lui Hristos, prin care s-a deschis pentru toți oamenii posibilitatea unei noi vieți. Adevărata moarte are loc, de fapt, la botez, atunci când omul cel vechi devine om nou. În Epistola către Romani, apostolul neamurilor spune: „Ne-am îngropat cu El, în moarte, prin botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții” (Romani 6, 4). Eshatologia împlinită a Noului Testament dă posibilitatea înțelegerii relației dintre moarte și viață, dintre trupul mort și trupul duhovnicesc. Trupul pământesc este chemat să participe la slava lui Dumnezeu prin transformarea sa în trup duhovnicesc. Această transformare este inițiată de botezul întru moartea și învierea lui Hristos, și se realizează deplin după moartea fizică și după cea de-a doua venire a lui Hristos și învierea universală.

---

[171] George Remete, *Curs de Dogmatică*, pentru uz intern, Alba Iulia, 2005.
[172] Basarab Nicolescu, *Moartea astăzi*, trad. Mirabela Fătu, București, Editura Curtea Veche, 2008, pp. 124-125.

Părintele John Breck susține că în situația amintită anterior există un paradox. Pe de-o parte, transformarea dintr-un trup fizic într-un trup duhovnicesc va avea loc la Judecata de Apoi, iar pe de altă parte, această transformare este deja în desfășurare, prin intermediul harului botezului și a unirii noastre cu Hristos. Pentru a rezolva această tensiune dintre prezent și viitor, dintre *deja* și *nu încă*, dintre realitatea somatică pământească și viața transfigurată, putem vorbi, mai degrabă, nu despre o eshatologie *realizată* și una *viitoare*, ci despre o eshatologie *inaugurată*[173].

[173] John Breck, *Nădejdea slavei*, în volumul *Ce este moartea?*, ediția a II-a, Cluj-Napoca, Editura Patmos, 2006, pp. 29-31.

II.2. Tanatologia din perspectivă teologică

Părintele Dumitru Stăniloae, citându-l pe patriarhul Atenagora al Constantinopolului, spunea că: „Moartea este o poartă, iar Cel înviat ne lasă să trecem prin moarte în viață. Noi suntem botezați în moartea Lui, ca să participăm la viața Lui. Viața noastră se îngustează treptat, până ce botezul nostru și moartea noastră coincid. Prin crucea de-viață-dătătoare, viața își află împlinirea prin moarte. Fără moarte, viața ar fi ireală, o iluzie, un vis fără deșteptare"[174]. Aceste cuvinte indică faptul că omul, prin botez, primește de la Hristos putere pentru această moarte cu El, ca să fie mereu viu împreună El, acest tandem moarte-viață fiind o dezvoltare prin conlucrarea omului. „Moartea, în care și spre care înaintează creștinii, este o moarte cu Hristos și, de aceea, ea este în același timp o înaintare în viață, căci Hristos, în Care înaintează ei, este Hristos Ce, prin moartea cu El, îi duce la învierea cu El"[175]. Prin botez, creștinii nu fac altceva decât să pună presiune asupra morții, să pună moartea la picioarele lor, căci, călcând pe ea, ajung la comuniunea și plenitudinea vieții cu Dumnezeu.

Moartea este „taina prin care trebuie să trecem ca să intrăm în sensul deplin al existenței. Omul, chiar de-ar trăi veșnic pe pământ ca persoană, viața lui ar rămâne fără sens, sau în afara sensului. Fără moarte, fragmentul de raționalitate al vieții pământești apare ca un nonsens și ca ceva inexplicabil. Din acest punct de vedere, creștinismul consideră moartea un eveniment universal și necesar. Necesitatea și universalitatea morții se ex-

[174] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003, p. 223.
[175] *Ibidem*, pp. 237-238.

plică doar în Dumnezeu, Cel fără început și fără sfârșit, ea fiind un eveniment prin care viața își găsește adevăratul sens, moartea devenind prăpastia sau puntea universală de trecere spre o altă existență, spre existența veșnică"[176].

În același sens, Sfântul Ignatie Briancianinov spune că moartea este „o mare taină, că este nașterea omului în veșnicie. Prin taina morții, omul se dezbracă de învelișul grosier, care este trupul, și trece ca ființă sufletească, subțire, eterică, într-o altă lume, în locașul ființelor de același neam cu sufletul său"[177].

Părintele Stăniloae, citându-l pe Nicolae Berdiaev, spune:

> „În lumea aceasta, concepută ca izolată, finită și suficientă sieși, totul apare fără sens, pentru că tot ce e coruptibil, trecător, adică muritor, este sursa nonsensului acestei lumi. Moartea este faptul cel mai profund și mai semnificativ al vieții, care ridică pe ultimul muritor deasupra cotidianului și platitudinii. Ea singură pune în profunzime chestiunea sensului vieții, astel încât ea nu are sens decât dacă moartea există. Sensul finit e legat de un sens final, dacă infinitatea plată ar domni în lumea noastră, viața ar fi fără sens"[178].

Moartea este singura trecere de pe pământ la Dumnezeu, dovedind transcendența Lui și a vieții umane depline în El, ca împlinire a ei. Viața lui Dumnezeu și viața oamenilor deplină în El sunt despărțite prin moarte. Faptul că omul trebuie să moară arată deosebirea, granița strictă între Dumnezeu și viața acestuia. Dumnezeu rămâne întotdeauna dincolo de moarte, iar omul nu poate ajunge la El, fără a trece prin moarte. În acest sens,

---

[176] Idem, *Moartea ca trecere de la viața temporală la viața eternă* http://ziarullumina.ro/moartea-ca-trecere-de-la-viata-temporala-la-viata-eterna--85274.html (accesat la data de 13.03.2013).
[177] Ignatie Briancianinov, *Cuvânt despre moarte*, trad. Adrian și Xenia Tănăsescu-Vlas, București, Editura Sophia, 2007, p. 5.
[178] Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 225.

părintele Stăniloae susține că: „Moartea capătă sens deplin doar în explicația creștină, care vede acest act ca pe un moment în dialogul etern al omului cu Dumnezeul Cel personal. Pentru creștinism, moartea, deși este urmarea păcatului, a păstrat și un sens pozitiv, întrucât în ea, Hristos ne trece la comuniunea deplină cu El și, prin aceasta, la treapta plenitudinii vieții"[179].

Tradiția creștină acordă o valoare arhetipală felului în care trupul lui Hristos, după moarte, a fost pus cu toată cinstea într-un mormânt nou, în așteptarea învierii Sale. În toate istorisirile Noului Testament, legate de moartea cuiva, se vorbește de îngropare, și nu de vreo altă practică[180]. În creștinism, moartea este considerată o realitate dureroasă, dar fără disperare, fiind un moment al cunoașterii adevăratei slave divine[181]. Ea nu este nici bagatelizată înainte de a se produce, nici motiv de disperare când se produce, sau de uitare a celui adormit, după ce s-a produs. De aceea, noi nu plângem trecerea lor în veșnicie, pentru totdeauna, ci plângem pentru faptul că persoanele respective au murit nepregătite sau înainte de vreme. Un rol esențial în astfel de situații îl are rugăciunea pentru cei morți, odată cu regretul pierderii unui ajutor temporar.

Rugăciunea este singura modalitate prin care noi, cei de pe pământ, putem intra în comuniune cu cei plecați dincolo. Frica de moarte arată că ea nu este un fenomen natural, ci un accident în actul creației, din cauza nesupunerii omului față de Dumnezeu. Creștinismul vorbește despre frica morții prin faptul că „ea a apărut ca pedeapsă și ca urmare a păcatului primilor oameni, însă tot creștinismul oferă și un remediu al fricii de moarte, amintind că moartea în Hristos este un mijloc de ridicare a tuturor din viața nedeplină și trecătoare în care ne-am coborât, la viața

---

[179] *Ibidem*, p. 228.

[180] Jean-Caude Larchet, *op. cit.*, p. 331.

[181] Dumitru Stăniloae, *Moartea ca trecere de la viața temporală la viața eternă* http://ziarullumina.ro/moartea-ca-trecere-de-la-viata-temporala-la-viata-eterna--85274.html (accesat la data de 13.03.2013).

fără de moarte după ce am trăit în parte cu El aici pe pământ. Certitudinea întâlnirii cu Domnul o avem în biruința morții, prin învierea Sa”[182]. Dacă opusul – a se citi finalitatea – nașterii, ca act biologic, este moartea, opusul nașterii „din apă și din Duh” este, cu certitudine, viața veșnică prin Înviere.

Viața deplină nu o putea oferi decât Cel Ce a călcat moartea, Cel Care a biruit pe diavolul ce trăgea creaturile conștiente departe de Dumnezeu, Izvorul Vieții, Cel Care a dăruit pentru totdeauna viața infinită lumii, încăpută în umanitatea Sa, Cel Care le-a făcut pe acestea ca Unul Ce este mai tare decât toate duhurile, fiind Creatorul lor, dar și decât trupul, pe care L-a putut asuma și elibera de moarte[183].

Realitatea morții pare să contrazică noblețea egalității cu Fiul lui Dumnezeu, dată oamenilor, și împlinirea rostului lor, de a se bucura în veci de comuniunea între ei și Dumnezeu. Dar moartea a survenit ca urmare a ieșirii lor libere din deplinătatea relației iubitoare cu Dumnezeu. Moartea nu atinge decât trupul oamenilor, nu și sufletul lor. Ea nu poate lipsi definitiv de sens existența umană care este prin excelență căutătoare de sens. Fiul lui Dumnezeu n-a renunțat nici după căderea oamenilor la refacerea integrității acestora, susținând totodată în ei aspirația lor pentru sens. În acest scop, S-a făcut El Însuși Om, rămânând și Dumnezeu, ca suportând El Însuși moartea, s-o învingă în Sine, și prin unitatea de fire omenească integrală cu ei, să le transmită învierea tuturor celor creați, ca purtători ai peceții Lui în firea lor spiritual-trupească. Astfel, vor învia chiar și cei ce nu vor să-L primească, pentru a dura în veci, în integritatea lor. Prin urmare, cei ce-L vor primi, vor petrece în fericirea comuniunii cu El și întreolaltă, iar cei ce nu-L vor primi, în chinul singurătății. Rămâ-

182 *Ibidem*.

183 Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și Comuniune în Liturghia Ortodoxă*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2004, p. 341.

nerea în comuniune cu Dumnezeu și cu semenii se îmbogățește la nesfârșit în chip real, pe când cei despărțiți de Dumnezeu și dezbinați între ei, vor avea parte de o eternitate a monotoniei[184].

În starea în care se află, omul nu este mulțumit nici să trăiască fără să moară, deoarece nu are aici plenitudinea comuniunii cu Hristos, însă câtă vreme este în păcat îi e teamă și să moară, ca nu cumva din lipsa pregătirii să rămână definitiv lipsit de comuniunea cu El. Omul, cu cât încearcă să renunțe la păcat, să se despătimească, cu atât teama și frica de moarte îi sunt tot mai ușoare. Acesta se pregătește pe parcursul vieții pământești prin întărirea în comuniunea cu Hristos, astfel încât moartea lui să fie o trecere la desăvârșirea comuniunii cu Dumnezeu[185].

Părintele Schmemann spunea că pentru noi, creștinii, moartea nu este un mister explicabil, și nici un dușman care trebuie învins. Ea nu este un adversar pe care trebuie să-l învingem, ci un prieten care ne șoptește cele despre Dumnezeu, cele despre noi, cele despre vremea întâlnirii noastre în chipul cel mai desăvârșit cu Ziditorul nostru, cu Cel de Care, în chip nefiresc, ne-am despărțit. Dacă ne-am despărțit de Dumnezeu prin moarte, înseamnă că tot prin ea trebuie să ne întoarcem la El[186]. Texte ale Sfinților Părinți vorbesc despre moarte și despre pregătirea pentru acest moment. În acest sens, Sfântul Antonie cel Mare spune că: „Moartea de-o va avea omul în minte, nemurire este, iar neavând-o în minte, moarte este. Dar nu de moarte să ne temem, ci de pierderea sufletului, care este necunoștința lui Dumnezeu. Aceasta este primejdioasă sufletului"[187].

---

184 Idem, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 1990, p. 162.

185 Idem, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2004, pp. 229-230.

186 Savatie Baștovoi, *Invitație la moarte*, în volumul *Ce este moartea?*, ediția a II-a, Cluj-Napoca, Editura Patmos, 2006, pp. 49-50.

187 Sfântul Antonie cel Mare, *Învățături despre viața morală a oamenilor și*

Sfântul Maxim Mărturisitorul, vorbind despre moarte, menționează următoarele aspecte:

> „Lepădarea vieții nu se face fără moarte, că sfinții au socotit drept moartea morții renunțarea la iubirea trupească, prin care s-a făcut intrarea morții în viață. Prin această renunțare au voit ca, pricinuind o moarte morții, să înceteze a trăi morții, murind moartea cinstită înaintea Domnului, moartea adevărată a morții, care, pe de-o parte, strică stricăciunea, iar pe de alta, face loc în cei vrednici vieții fericite și nestricăciunii. Căci nu e drept să se numească moarte sfârșitul vieții de aici, ci izbăvire de moarte și despărțire de stricăciune și slobozire din robie și încetarea tulburării, hotarul tuturor relelor"[188].

Același Părinte al Bisericii ne amintește că atunci când Mântuitorul S-a pogorât la iad ca să mântuiască și pe morții care au crezut în El, ei au primit mesajul cunoștinței de Dumnezeu[189]. Un alt sfânt, Teodor al Edesei, consideră că viața pământească primește sens atunci când omul face din ea o călătorie conștientă spre moarte, ca țintă a vieții. În acest sens, spune:

> „Cel ce călătorește fără țintă se va osteni în deșert. Ține-te de lucrarea cea bună: adună-ți mintea, ține mereu ceasul din urmă al morții înaintea ta, adu-ți aminte de deșertăciunea lumii, cât de înșelătoare este, cugetă la înfricoșata

despre buna purtare, în 170 capete, *Filocalia*, vol. I, trad. Dumitru Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2008, p. 23.

[188] Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. Dumitru Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2006, pp. 235-236.

[189] Idem, *Filocalia*, trad. Dumitru Stăniloae, București, Editura Humanitas, 1999, p. 55.

dare de seamă, gândește-te la osânda care va pune stăpânire pe păcătoși, la rușine, la mustrarea conștiinței, la scoaterea afară de la Dumnezeu și la aruncarea în focul cel veșnic, la viermele care nu moare, la întunericul cel neluminat unde este plângerea și scrâșnirea dinților”[190].

Filosoful Apoloniu, în dialogul său cu creștinul Zaheu, îl întreba pe acesta:

„Dacă Iisus i-a înviat pe alții, cum nu a putut El să scape de moarte? Dacă minunile despre care ne-ai vorbit și pe care vrei să le credem și pe care Dumnezeu le-a făcut pentru omenire există, de ce a vrut să mai sufere pe cruce sau din ce motiv Cel Care i-a smuls pe alții din ghearele morții nu a scăpat chiar El de moarte? Înainte de toate ar fi putut să consolideze credința celor care se îndoiau de El prin propria Sa eliberare înainte de a celorlalți. Referitor la această întrebare, ar fi bine să-mi oferi o explicație rațională care să-mi fortifice credința”[191].

Iar Zaheu îi răspunde acestuia, astfel:

„Judecata ta se năruie dacă tu crezi că Divinitatea a suferit o nedreptate în ceea ce privește crucificarea atunci când nevăzută și liberă fiind, nu ar fi putut suferi. Dar acceptând umanitatea, a triumfat în fața diavolului când a pus pe lemnul crucii victoria cărnii. Dumnezeu L-a învins ca om pe diavol, pe cel care odinioară l-a împins pe om spre greșeală și moarte. Este deci omul, și nu Divinitatea, cel care a fost supus morții. Și iată deci ceea ce Dumnezeu a avut drept motiv și voință esențiale pentru a-și asuma umanitatea: pentru că păcatul strămoșesc pe care omul l-a

---

[190] Teodor al Edesei, *Filocalia*, vol. IV, trad. Dumitru Stăniloae, București, Editura Humanitas, 2008, p. 197.

[191] *Questions d'un païen à un chrétien*, în „Sources Chrétiennes”, N° 401, Tome I (Livre I), Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Louis Feiertag, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994, p. 111.

moștenit a fost șters tot de către Om, astfel încât garanția propriei noastre învieri este fundamentată pe învierea lui Hristos. De fapt, pur și liber de orice greșeală, El a ales să sufere pentru noi toți, preferând să rămână în conștiința universală a lumii, nu prin puterea Sa, cât prin Sacrificiul Său. Mai mult decât atât, în afară de El, nimeni nu este liber de păcat, și nimeni nu și-ar fi dat viața decât doar pentru sine, însă El a acceptat să moară pentru toți cei care L-au încărcat cu păcatele lor, acceptând să treacă prin moarte"[192].

Din cele relatate putem observa că moartea nu este numai un sfârșit implacabil, ci este și un motiv de pregătire a omului pentru ea, prin acțiunea lui din interior. Cu cât omul face din moarte o prezență a vieții, cu atât moartea este lipsită de putere și de biruință. Hristos este viața și învierea lumii. Comuniunea cu Hristos eliberează de frica morții și dăruiește viața veșnică. Înspăimântătoare este doar moartea spirituală, adică ruperea comuniunii cu Hristos. Fără moartea spirituală, moartea trupească își pierde tragismul și se preface în punte care ne trece într-o stare de bine și de fericire.

Hristos nu este doar Viața, ci și Adevărul. El este rechemarea lumii din uitarea în care a aruncat-o despărțirea de Dumnezeu, adică moartea. Moartea constituie împotrivirea nu doar față de Viață, ci și față de Adevăr. Sfântul Ignatie Teoforul spune că cei care îl refuză pe Hristos sunt mai degrabă oameni ai morții, decât ai Adevărului. Viața cea adevărată nu este cea biologică, ci viața persoanei care arată legătura cu Dumnezeu. Învierea nu constituie întoarcere la individualitatea biologică, ci ea reface persoana și comuniunea adevărată a persoanelor în Împărăția lui Dumnezeu[193].

[192] *Ibidem*, pp. 111-113.
[193] Georgios Mantzaridis, *Morala creștină*, trad. Cornel Constantin Coman, București, Editura Bizantină, 2008, pp. 510-511.

Hristos prin înviere „a schimbat conținutul morții, făcând dintr-o extremă golire de existență, prin despărțirea de Dumnezeu, și drept urmare, dintr-o destrămare a trupului, o pătrundere deplină în Dumnezeu, Izvorul Vieții"[194]. Dacă El a scos umanul din nimic, înseamnă că odată ce umanul a înaintat prin despărțirea umanității de Dumnezeu, iarăși spre nimic, adică spre moarte, reunirea ei cu Dumnezeu în El oprește umanul de a trece prin moarte la nimic, mergând prin moarte la o viață nouă, care, prin asumarea în Ipostasul Lui, nu mai este supusă morții. Hristos n-a fost străin față de oameni în umanitate, în privința morții, arătând că știe și că omenescul Său moare prin părăsirea lui de către Dumnezeu, și de aceea a strigat: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit" (Matei 27, 46). E un strigăt prin care Mântuitorul dă glas durerii extreme în care a fost lăsat de către Dumnezeu, sau pentru faptul că ar fi renunțat El Însuși, din iconomie, ca Dumnezeu, să o evite și să-și oprească umanitatea asumată de la pătimire și moarte[195].

Caracterul de jertfă al morții Fiului lui Dumnezeu Cel întrupat, îl exprimă pe scurt Simbolul de credință, prin cuvintele: „Și S-a răstignit pentru noi". Părintele Stăniloae afirmă: „Hristos, în calitatea Sa de Fiu al lui Dumnezeu devenit om de bunăvoie, nu a suferit moartea din necesitate, pentru Sine, ci din iubirea culminantă pentru oameni, aceasta având, prin urmare, caracterul exclusiv de jertfă absolut liberă pentru ei"[196].

În Biserică, învierea nu există doar ca așteptare, ci și ca experiență de trăire, care se întemeiază pe Taina Crucii. Învierea nu se află după moarte, ci prin moartea însăși. Hristos a biruit prin propria-I moarte moartea, și prin învierea Lui a dăruit omului viața veșnică. Troparul Învierii înfățișează într-o mani-

[194] Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 1987, p. 142.
[195] *Ibidem*, p. 354.
[196] *Ibidem*, p. 356.

eră extraordinară înțelesul antropologic al morții și învierii lui Hristos. Moartea este desființată prin moartea însăși, iar diavolul este biruit cu propria sa armă, astfel încât omul are posibilitatea de a veni în comuniune cu Dumnezeu și de a afla viața cea adevărată[197].

[197] Georgios Mantzaridis, *op. cit.*, p. 511.

II.3. Incinerarea şi martirajul creştin

II.3.1. Martirajul creștin: actualizare permanentă în misiunea Bisericii

Termenul *martir* are ca fundament Sfânta Scriptură, considerându-L pe Hristos ca fiind Martorul suprem al credinței: „Iisus Hristos, Martorul Cel credincios, Cel întâi-născut din morți și Domnul împăraților pământului, Care ne iubește și ne-a dezlegat pe noi din păcatele noastre prin Sângele Său"; „Îngerului Bisericii din Laodiceea scrie-i: Acestea zice Cel Ce este Amin, Martorul Cel credincios și adevărat, începutul zidirii lui Dumnezeu" (Apocalipsa 1, 5; 3, 14), iar martirii și mărturisitorii tuturor vremurilor ce au urmat sunt urmașii direcți și legitimi ai Arhimartirului Hristos. Martiriul aparține în esența lui Bisericii, pentru că în ea apare moartea și învierea creștină prin excelență[198].

Karl Rahner dedică muceniciei un studiu dens în care realizează o asociere a acesteia cu actul morții. Autorul menționează faptul că deși această legătură între martiriu și moarte nu se regăsește în conceptul originar din Noul Testament despre *martyria*, totuși, apare o evoluție naturală a aceluiași concept care deja în secolul al II-lea se clarifică. În opinia lui Rahner, *martyria* și moartea nu sunt niște termeni asociați întâmplător ca definiție martiriului. Pentru a înțelege această afirmație, este necesar să cunoaștem ideea despre moarte, care nu se reduce doar la sfârșitul biologic al unei persoane, sau nici nu este descrisă doar ca o simplă separare a sufletului de trup,

---

[198] Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Dizionario di Teologia*, edizione italiana a cura di Giuseppe Ghiberti e Giovanni Ferretti, by Herder-Roma, 1968, p. 374.

aceasta fiind mai degrabă consecința morții, ci ea trebuie, însă, valorizată în toată complexitatea pe care o presupune persoana umană[199]. Același teolog afirmă faptul că moartea este întotdeauna un eveniment care decide salvarea sau pierderea ființei umane, pentru că ea dispune în totalitate de viață. Moartea creștină este singura libertate a credinței, care dispune cu adevărat și deplin de viață[200].

Hans Urs von Balthasar, dezvoltând aceeași temă a martiriului, afirmă următoarele: „Dacă în Vechiul Testament accentul se punea pe încrederea asupra credinței puternice și eroice a martirilor care mureau pentru a nu trăda Legea lui Yahweh, în Noul Testament, martiriul se manifestă prin credința bazată pe Crucea lui Hristos, care ulterior este descoperită și dăruită ucenicilor Săi prin harul divin primit la Cincizecime. Moartea lui Hristos pentru noi (pro nobis) primită prin botez este un dar al Divinității"[201].

Martiriul nu este doar un fenomen religios. Se vorbește și despre o tradiție filosofică a muceniciei, în care filosoful este dispus să mărturisească adevărul uneori chiar cu prețul vieții. Prototipul martiriului adevărului este Socrate, istoricii prevăzând figura filosofului martir, care în Europa modernă a fost identificată de către Giordano Bruno. Acesta a fost ars la Roma, în 17 februarie 1600, într-un secol de fier pentru mărturia martirilor. În funcție de diferite puncte de vedere, a fost considerat de către autoritățile vremii un eretic[202].

---

[199] Stefano Zamboni, *Chiamati a seguire l'Agnello. Il martirio compimento dellavita morale*, Edizioni Dehoniane Bologna, 2007, pp. 23-24.
[200] *Ibidem*, p. 25.
[201] *Ibidem*, p. 29.
[202] Paolo Ricca, *La nozione di martirio nel cristianesimo*, în „Il martirio. Nell'esperienza religiosa di ebrei, cristiani e musulmani, Le religioni. Nella costruzione dell'unità Europea", a cura di Patrizia Pezzi, Milano, Quaderni Nangeroni, Mimesis, 2005, p. 17.

Alături de martirajul religios și filosofic este și un consistent martiraj de tip politic: mulți oameni din toate timpurile și de pe toate continentele și-au sacrificat viața pentru libertate (personală și colectivă), în toate formele ei, pentru justiție (în primul rând pentru justiția socială, dar și pentru cea civilă), pentru pace (care mai degrabă s-au lăsat uciși decât să ucidă), pentru drepturile umane (cei care au promovat sau apărat în toate țările lumii principiile politice care nu au respectat calitatea de om). Așadar, istoria umanității este pretutindeni presărată cu sângele martirilor[203].

În particular, se poate vorbi despre două aspecte ale martirajului creștin:

- termenul martir care în mediul creștin, la începuturi, avea o semnificație amplă – începând cu jumătatea secolului III –, desemnează doar aceste mărturii ale credinței care fac referire strict la ideea de sacrificiu a vieții. În Noul Testament se face o asociere clară și directă între *martyria* creștină și moartea mărturisitorului, chiar dacă multe pasaje dovedesc clar aceasta: „Luați seama la voi înșivă. Că vă vor da în adunări și veți fi bătuți în sinagogi și veți sta înaintea conducătorilor și a regilor, pentru Mine, spre mărturie lor" (Marcu 13, 9); în acest verset se arată că persecuția creștinilor va sta mărturie în fața păgânilor. În Faptele Apostolilor se amintește despre sângele lui Ștefan, mărturisitorul lui Hristos: „Și când se vărsa sângele lui Ștefan, mucenicul tău, eram și eu de față și încuviințam uciderea lui" (Fapte 22, 20). În Apocalipsă se evocă Babilonia (Roma imperială) care este plină de sângele sfinților și de sângele martirilor lui Hristos: „Și am văzut o femeie, beată de sângele sfinților și de sângele mucenicilor lui Iisus, și, văzând-o, m-am mirat cu mirare mare" (Apocalipsa 17, 6); iar în același

[203] *Ibidem.*

sens sunt menționați creștinii torturați pentru mărturisirea numelui lui Hristos: „Și am văzut sufletele celor tăiați pentru mărturia lui Iisus și pentru cuvântul lui Dumnezeu" (Apocalipsa 20, 4)[204].

• în Biserica primară, mucenicii au avut un rol crucial, ajutându-i pe creștini să progreseze în drumul spre credință, și îndrumându-i pe unii păgâni să se apropie de creștinism și să aibă pentru această religie sentimente de admirație și respect. Cu atât mai mult valoarea martirilor a fost apreciată, cu cât mulți dintre creștini, în timpul persecuțiilor au preferat să-și renege credința, decât să-și piardă viața. După perioada persecuțiilor, s-a pus problema așa-zișilor *lapși* (*lapsi*) care ar fi trebuit să fie ori reintegrați în comunitatea creștină după o severă și îndelungată perioadă de penitență, ori excluși definitiv din viața comunității. Din cauza acestor neînțelegeri, Biserica, în special cea din Africa, s-a scindat. Martirilor le era atribuită o putere specială în cer, iar rugăciunile lor puteau obține de la Dumnezeu îndurare pentru creștinii rămași în viață. În substanță, mucenicul realiza forma cea mai înaltă, forma perfectă de mărturisire creștină, el fiind martorul prin excelență, mai ales prin asocierea suferinței lui cu pătimirile lui Hristos. Cel ce a murit pentru credință este un *alter christus* (alt hristos) în istorie, pentru că prin el ia naștere o prezență sacramentală a lui Hristos în Biserică. În primele veacuri, creștinii se adunau la mormintele martirilor pentru a primi putere și încurajare să persevereze în mărturisirea Evangheliei chiar cu prețul sacrificiului suprem[205].

---

[204] *Ibidem*, p. 18.
[205] *Ibidem*, pp. 18-19.

Incinerarea „ar fi constituit un impediment sau ar fi stopat acest cult care s-a format în rândul poporului ce practica înhumarea. Sfintele moaște au fost venerate de către creștini încă din primele secole, într-o manieră coerentă cu credința în învierea trupului, dar și cu respingerea creștină a incinerării practicată în lumea romană”[206]. Această constatare merită un comentariu, și poate, o rectificare cronologică. În primul rând, cultul moaștelor debutează în lumea romană care abandonează din ce în ce mai mult practica incinerării. În al doilea rând, se ridică întrebarea dacă, realmente, încă de la originile creștinismului, acest cult rezultă din adoptarea necondiționată a înhumării și a refuzului incinerării. Cu alte cuvinte, a existat o legătură între evlavia față de osemintele sfinților și ritualurile de înhumare?[207]. Religia creștină dă semnificație, sacralizează, într-un fel, osemintele, construindu-și o parte a doctrinei sale în jurul acestor rămășițe trupești atât de disprețuite în mentalitatea romană. Creștinii vedeau, într-adevăr, în ele „fragmente tari de eternitate”[208]. Se poate presupune că ar fi fost dificil de adoptat ritualul incinerării de către creștinii atașați ideii de păstrare a osemintelor sfinților. Această ipoteză nu are niciun fundament, deoarece adoptarea înhumării și apariția cultului moaștelor sunt două fenomene independente, nefiind în raport unul cu celălalt[209].

O relicvă creștină nu este o simplă rămășiță trupească, ci ea arată sfințenia. Astfel, este vorba, în principal, despre un os

[206] John Breck, *An Orthodox Perspective of Cremation. The Sacred Gift of Life. Orthodox Christianity and Bioethics*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, 1998, p. 281.

[207] Piotr Kuberski, *Le christianisme et la cremation, Sciences humaines et religions*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2012, p. 165.

[208] Jean-Claude Schmitt, *Les reliques et les images*, în E. Bozoky, A.M. Helvétius, *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Actes du colloque international de l'université du Littoral-Côte d'opale, 4-6 septembre, 1997, Bruxelles, Brepols-Publishers, 1999, p. 150.

[209] Piotr Kuberski, *op. cit.*, pp. 166-167.

sau despre o parte dură a corpului, care nu se deteriorează prin inevitabilul proces al descompunerii. Relicva nu se referă doar la trecut. De-a lungul unei dialectici a vizibilului și a invizibilului[210] ce se poate atinge, ea face tangibilă această forță divină recent prezentă în cei sfinți. Cu alte cuvinte, moaștele asigură punctul de întâlnire între existența pământească și lumea divină[211]. Aceste fragmente ale trupului garantează *praesentia* personajului invizibil. Datorită acestei prezențe intangibile, demonii sunt alungați, bolile sunt vindecate, iar miracolele nu încetează să apară. Credinciosul putea în sfârșit să-și aleagă mormântul alături de cel al unui sfânt, *ad sanctos*, și *să doarmă* în siguranță, cu încrederea că are un protector împotriva tuturor relelor[212].

În Roma, la sfârșitul secolului I, Sfântul Clement Romanul scrie istoria persecuțiilor îndurate de către creștinii din capitală, în continuarea unei antologii istoriografice inaugurate în perioada macabeică, folosind o listă de exemple biblice pentru a marca legătura dintre marile figuri ale trecutului și exemplele distinse ale generației sale: Sfinții Apostoli Petru și Pavel[213]. Aceștia sunt doi mari virtuoși apărători ai Bisericii, luptând în această întrecere până la moarte. Martiriul celor doi este de netăgăduit pentru creștinii din toate timpurile și locurile:

> „Petru, care din pricina unei gelozii nedrepte, n-a suferit una, nici două, ci mai multe chinuri; și după ce a dat astfel mărturie [de martir], a plecat la locul de slavă datorat lui. Din pricina unei gelozii și a unei sfădiri, a primit și Pavel premiul răbdării, purtând de șapte ori lanțuri, prigonit și lovit cu pietre, ajungând un crainic atât în Răsărit, cât și în

[210] Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, p. 149.
[211] Patrick J. Geary, *Le vol des reliques au Moyen Âge,* Paris, Éditions Aubier, 1993, pp. 43-44.
[212] Piotr Kuberski, *op. cit.*, pp. 165-166.
[213] Marie-Françoise Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité, Victimes, héros, martyrs*, Paris, Fayard, 2007, p. 169.

Apus, a primit faima nobilă a credinței lui. Și așa s-a eliberat de lumea aceasta și s-a dus în locul cel sfânt, făcându-se o foarte mare pildă de răbdare”[214].

Sfântul Apostol Pavel, fiind în temniță, vorbește despre posibilitatea martiriului și o face în mod surprinzător într-un limbaj liturgic: „Și chiar dacă mi-aș vărsa sângele pentru jertfa și slujirea credinței voastre, mă bucur și vă fericesc pe voi pe toți” (Filipeni 2, 17). Moartea martirică a apostolului are un caracter liturgic, transformându-se în dar sacrificial pentru oameni[215]. Ea se transformă ca unire și comuniune cu autodăruirea lui Hristos, cu marele Său act de iubire, această dăruire de Sine fiind de fapt adevărata formă de adorare a lui Dumnezeu. Mucenicia apostolului are legătură directă cu Taina Crucii lui Hristos. El devine liturghie văzută și este recunoscut ca atare în credință, actul în sine al autojertfirii devenind slujire adusă credinței. Întrucât martirajul este adevărata liturghie, lucrează ceea ce fiecare liturghie lucrează, și anume bucuria care izvorăște din legătura omului cu Dumnezeu[216]. Hristos suferă cu martirul, iar martirul suferă cu Hristos. Suferința devine un gest de mântuire care face să izbucnească bucuria propriului sacrificiu. Apostolul-mucenic surprinde întreaga profunzime a acestei taine: „Acum mă bucur de suferințele mele pentru voi și împlinesc, în trupul meu, lipsurile necazurilor lui Hristos, pentru trupul Lui, adică Biserica” (Coloseni 1, 24), bucuria lui izvorând din participarea la opera de mântuire a lui Hristos[217].

---

214 Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei. Canonul apostolic al primelor secole*, I, Sibiu, Editura Deisis, 2008, p. 397.

215 Pierre Bonnard, *Mourir et vivre avec Jésus Christ selon Saint Paul*, în „Revue d’histoire et de philosophie religieuses”, 36, Editeur s.n., 1956, pp. 101-112.

216 Joseph Ratzinger, *La Comunione nella Chiesa*, traduzione dal tedesco di Giuseppe Reguzzoni, Milano, Edizioni San Paolo, 2004, p. 117.

217 Élise-Marie Pinchon, *Bucuria la martirii din secolul al II-lea*, în „Altarul Banatului”, Anul XI (L), nr. 4-6, aprilie-iunie, 2000, p. 19.

În cele două metropole, Antiohia și Alexandria, caracterul endemic al persecuțiilor împotriva evreilor, apoi împotriva creștinilor, explică abundența și diversitatea unei literaturi martiriologice, dar și instrumentalizarea ulterioară a simbolurilor Macabeilor de către intelectualii creștini. Această literatură inspiră și comunități creștine de limbă latină, cum ar fi de exemplu cea din Africa[218].

În literatura creștină, întoarcerea permanentă a acelorași modele, identitatea detaliilor reținute, cvasifixitatea listelor de simboluri eroice presupun existența unor antologii, așa cum le foloseau sinagogile, iar mai târziu, primele comunități creștine. Educația religioasă din sânul familiei a avut un rol determinant, după cum reiese în mod clar din Cartea Macabeilor: capul familiei îi iniția pe membrii componenți în spiritul teologiei și al martirajului, în învățătura de credință și în scrierile profeților. El era cel care le citea istorisirea uciderii lui Abel de către Cain, a sacrificiului lui Isaac și a captivității lui Iosif. El le vorbea despre cei trei tineri care au fost aruncați în cuptor, dar și despre imaginea profetului Daniel în groapa cu lei, pentru a-și aminti astfel profețiile și psalmii despre persecutarea celor drepți și promisiunea divină a răsplătirii. Această expunere se sfârșea cu viziunea pe care a avut-o Iezechiel referitor la oasele uscate și readuse la viață, imagine reprezentată de către evreii din Doura Europos, în secolul al III-lea, pe zidurile sinagogii lor, ca o promisiune a învierii pentru vremurile în care vor avea loc persecuții. Această imagine este asociată cu povestea Esterei și ilustrarea pedepsirii lui Haman, persecutorul[219].

Respectivele istorisiri, fiind reluate permanent, au făcut obiectul unor adaptări variate, dintre care celebră este rescrierea în epoca romană a întâmplării cu Eleazar și a celor șapte frați Macabei împreună cu mama lor. Există de asemenea mai

[218] Marie-Françoise Baslez, *op. cit.*, pp. 169-170.
[219] *Ibidem*, p. 170.

multe versiuni ale episodului cu profetul Daniel în groapa cu lei și a celor trei tineri în cuptor, cu actualizări în limba greacă a textului armean. S-au făcut adaptări într-un proces de interacțiuni culturale între mediul sinagogilor și mediul greco-roman, în care se dezvolta gustul pentru povestirile despre bărbați faimoși sau femei celebre, ultimul avatar al unei literaturi eroice, rezultând de aici faptul că aceste comunități creștine, care nu erau de origine evreiască, au preluat povestirile amintite anterior[220].

Între evrei și creștini, recitirile diferite ale aceleiași povestiri elucidează, într-adevăr, reprezentările care se făceau cu privire la martiriu, dar și la construirea de tradiții. Deci, studiul se impune de la caz la caz, pentru a ieși din discuția în care s-au închis destul de des exegeți de ambele părți, istorici ai religiilor și istorici ai culturilor. Unii au presupus un transfer direct și complet al modelului de martiriu evreiesc la creștini, iar ceilalți au insistat asupra caracteristicilor inovatoare și tardive ale modelului creștin, care ar constitui o ruptură. Problema aceasta este complicată, din cauza faptului că multe dintre lucrările acestei literaturi martirologice sunt foarte dificil de datat, însă o situare într-un context istoric local este posibilă. Lectura sincronică a întregii literaturi martirologice, în diversitatea sa, sugerează interacțiunile și transferurile de la o cultură la alta, în timp ce o repunere în perspectivă diacronică duce la dezvoltarea unei tradiții de-a lungul secolelor[221].

Primul tratat a lui Tertulian, *Ad martyres,* este o epistolă adresată unui grup de creștini întemnițați, numiți *benedicti* și *martyres designati,* pentru a-i încuraja în fața martiriului iminent[222].

[220] *Ibidem.*
[221] *Ibidem*, p. 171.
[222] Tertulian, *Studiu introductiv,* în *Tratate dogmatice și apologetice*, Ediție bilingvă, trad. și note de Dionisie Pârvuloiu, Iași, Editura Polirom, 2007, p. 52.

Ad martyres este o mărturie a importanței spectacolului neobișnuit al statorniciei credinței martirilor creștini în fața torturilor și a morții, pentru convertirea păgânilor și a sa, în special. Astfel, el spune: „Să vorbească sufletul cu trupul despre mântuirea comună, nicidecum despre neplăcerile temniței, ci să cugete despre întrecerea și lupta care urmează. Carnea se va înspăimânta, poate, de sabia grea, de crucea înălțată, de turbarea fiarelor, de pedeapsa focului, dar sufletul să opună sieși și trupului aceasta: deși cele de față sunt dureroase, totuși au fost îndurate cu răbdare de mulți, chiar au fost dorite, datorită faimei și gloriei"[223]. În jurul anului 197, închisorile din Cartagina erau pline de creștini, în urma persecuției dezlănțuite de către Septimius Severus. Între cei întemnițați s-au produs unele disensiuni și se promova o atmosferă de descurajare, iar din cauza acestei situații, Tertulian scrie respectivul tratat, încărcat de artificii retorice, fiind considerat o perlă în miniatură a vechii literaturi bisericești[224].

În Noul Testament, martiriul are o semnificație amplă, deoarece el este cel care dă o mărturie recunoscută, fie prin cuvinte, fie prin fapte. Să îți dai viața pentru Cel pe Care-L iubești este *martyria*. Să te sacrifici pentru credință nu reprezintă același lucru cu a-ți da viața pentru o idee care se manifestă doar la nivel teoretic și abstract. În mucenicie, credința mărturisitoare lucrează precum o energie, precum credința într-un *Tu*, împreună lucrând cu *El*. Martiriul este, așadar, o împreună-lucrare cu Dumnezeu. El nu e o ideologie sau un concept, ci întreaga credință ca viață fundamentată pe întâlnirea cu *Tu*-ul divin Care se manifestă prin și cu iubire față de oameni. Martiriul ca expresie a iubirii față de Dumnezeu, prin care cineva se lasă lipsit de viață, și prin a Cărui iubire știe să suporte durerea acceptării sacrificiului, arătând dimensiunea eshatologică a Bisericii în lume. Mucenicia este astfel un dar oferit lui Dumnezeu, mărturisin-

---

223 Idem, *Către martiri,* în *Tratate dogmatice…*, p. 195.
224 Idem, *Studiu introductiv…*, pp. 52-53.

du-se nu o ideologie sau un sistem filosofic, ci însăși credința, înțeleasă ca viață prin întâlnirea personală cu *Tu*-ul divin. Cel ce moare pentru Evanghelie întruchipează expresia totală a iubirii față de Dumnezeu, deoarece prin suferință el devine copătimitor cu Hristos[225].

Din *Epistola către Diognet* aflăm despre martiri următoarele: „Nu vezi că sunt aruncați la fiare, ca să tăgăduiască pe Domnul, și nu sunt învinși? Nu vezi că, pe cât sunt pedepsiți mai mult, pe atât se înmulțesc? Acestea nu par fapte de om, acestea sunt o putere a lui Dumnezeu, acestea sunt o dovadă a prezenței Lui"[226].

Scrisoarea către Romani a Sfântului Ignatie din Antiohia este o trimitere directă la moartea sfinților și la cinstirea sfintelor moaște. Acesta îi îndemna pe creștinii din Roma să nu îl oprească din lupta sa cu bestiile sălbatice din arenă, îndemnându-i „să convingă fiarele sălbatice ca ele să devină mormântul lui, să nu lase nimic din trupul lui, ca nu cumva să rămână o povară pentru cineva după adormire"[227].

La sfârșitul secolului I și începutul secolului al II-lea, Sfântul Ignatie, în drumul său către arenele din Roma, se referă la puterea Sfintei Euharistii și la transformarea veșnică a creștinilor, spunând acestea: „Ascultând de episcop și de prezbiteriu cu minte neîmpărțită, frângând o singură Pâine, care este leac al nemuririi, antidot pentru a nu muri, ci a fi vii în Dumnezeu, prin Iisus, tratament curățitor"[228]. Liturghia euharistică ne scufundă în martiriul suprem al Mântuitorului nostru, care atinge punctul culminant în

---

[225] *** *La prassi del martirio ieri e oggi*, Quaderni ASAL, nuova serie, Anno I, numero 3, maggio-giugno, periodico bimestrale della cooperativa „Servizio Missionario", 1978, pp. 12-13.

[226] Ioan I. Ică jr., *op. cit.*, p. 385.

[227] Michael W. Holmes, *The Apostolic Fathers in English*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1989, p. 114.

[228] Ignatie Teoforul, *Către Efeseni*, în Ioan I. Ică jr., *op. cit.*, pp. 432-433.

Paști și în slujba pascală ce o actualizează. Participând la mărturia Bisericii, ca dar deplin împlinit de către Hristos, comunitatea creștină se dedică întru totul slujirii și jertfirii de sine[229].

Creștinii primelor veacuri trăiau Taina Liturghiei la modul martiric. Ei nu știau dacă mai ajung la Liturghia de duminica următoare, însă aveau conștiința că împărtășirea este o întărire pentru mucenicie. Avem ca exemplu martiriul Sfântului Policarp și al Sfântului Ignatie care considera că prescura adevărată, ultimă, o reprezintă trupurile creștinilor. Prin săvârșirea Sfintei și Dumnezeieștii Liturghii, omul se întâlnește cu Iisus Cel Răstignit și Înviat, se împărtășește cu El, după care își oferă trupul, după cum spune Sfântul Ignatie Teoforul, dinților leilor: „Dați-mi voie să fiu dat fiarelor spre mâncare, prin care am putința să ajung la Dumnezeu. Grâu al lui Dumnezeu sunt și vreau să mă macine dinții fiarelor, pentru ca să fiu aflat pâine curată a lui Hristos"[230].

Episcopul le cere creștinilor, așadar, să nu intervină pe lângă autorități pentru a fi eliberat și scutit de martiriu, deoarece el dorea ca trupul său să fie dat animalelor sălbatice ca prescură pentru Domnul Său Care este Arhimartirul, deoarece moartea Sa este o moarte prin excelență martirică, Crucea fiind un cumplit supliciu mucenicesc. Euharistia și împărtășirea erau trăite în așa fel încât, îl mobilizau, îl determinau pe creștin, și în cazul de față și pe acești doi episcopi, să treacă de la Altarul și Masa Bisericii, pe stadion, pe amfiteatru, trupurile creștinilor devenind prescură adevărată, iar prin martiriul lor se transformau și se uneau cu Iisus în Jertfa și Moartea Lui Făcătoare de Viață[231].

---

[229] Francesco Lambiasi, *La parrocchia vive la domenica, Atti del Convegno Unitario dei Direttori degli Uffici Catechistici Diocesani, Uffici Liturgici Diocesani, Caritas Diocesane*, (Lecce, 14-17 giugno 2004), Bologna, Edizioni Dehoniane, 2005, p. 128.

[230] Ignatie Teoforul, *Epistola către Romani*, în Ioan I. Ică jr., *op. cit.*, p. 444.

[231] Ioan I. Ică jr., Conferința: *Despre împărtășirea continuă*, susținută la Orăștie, 13 februarie 2014, material audio.

Scopul Sfintei Euharistii nu este sfințirea pâinii și a vinului, ci mântuirea ființelor umane. În acest sens, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful spunea: „Fiindcă pe acestea nu le luăm ca pe o pâine comună și o băutură comună. Ci, în modul în care Hristos a avut trup și sânge pentru mântuirea noastră, făcându-Se trup prin cuvântul lui Dumnezeu, tot așa am fost învățați că și hrana euharistizată prin cuvântul rugăciunii de la El Însuși, hrană prin care sunt hrănite în transformare [kata/metabolēn] sângele și trupul nostru, sunt Carne și Sânge ale lui Iisus Care S-a făcut trup"[232].

Cultul moaștelor s-a născut din cel al martirilor, dezvoltându-se în timpul persecuțiilor, pentru a lua noi forme după pacea constantineană. La mijlocul secolului al IV-lea, Biserica din Răsărit a conceput ceremonii solemne în timpul cărora se transferau rămășițele pământești ale sfinților pentru a putea fi îngropate într-un loc definitiv. Tributar legii romane care interzicea exhumarea morților, Occidentul va rămâne timp de câteva secole reticent cu privire la aceste practici. Prima mărturie a acestui cult provine de la Sfântul Policarp, episcopul Smirnei[233].

Martiriul acestui ierarh este descris asemănător etapelor unei liturghii. El intră în plinătatea comuniunii cu *Paștile-Hristos* și, astfel, devine împreună cu El Euharistie. De la început, se spune cum episcopul este dus cu mâinile la spate, astfel încât el apare ca un miel de jertfă oferit ca un dar bineplăcut lui Dumnezeu[234]. Sfântul este apoi așezat pe un rug și, înainte de a se atinge flăcările de trupul său, spune o rugăciune care e ca o anafora liturgică, săvârșită nu asupra pâinii și vinului,

[232] Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia I*, în Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei. Canonul apostolic al primelor secole*, I, Sibiu, Editura Deisis, 2008, p. 367.
[233] Piotr Kuberski, *op. cit.*, p. 167.
[234] Joseph Ratzinger, *op. cit.*, pp. 117-118.

ci asupra trupului său, el devenind, astfel, prescură care se transformă prin Moartea și Învierea lui Hristos[235].

În continuare, mulțumește pentru că L-a cunoscut pe Dumnezeul Cel Adevărat, cunoaștere realizată prin intermediul lui Hristos, Fiul Său. Îi aduce laude lui Dumnezeu pentru faptul că a fost considerat demn de a participa la Potirul lui Hristos, în perspectiva Învierii. La sfârșit, se roagă cu cuvintele profetului Daniel, pentru a fi primit ca jertfă plăcută și grasă în Împărăția cerurilor. Aceste cuvinte devin parte a liturghiei creștine. Textul se încheie cu o doxologie, în același fel în care se termină și rugăciunile euharistice ale liturghiei. După ce episcopul a pronunțat „Amin", gardienii aprind rugul și, în acel moment, se face referire la un întreit miracol în care se subliniază caracterul liturgic al evenimentului: focul asumă înfățișarea unei pânze care îl înconjoară pe sfânt din toate părțile, iar stâlpul de lemn care arde apare ca o navă cu pânzele întinse, purtând martirul dincolo de hotarele pământului, adică în mâinile lui Dumnezeu. În final, se spune că trupul său nu apare ca și carnea arsă, ci ca pâine coaptă în cuptor. Cei prezenți la martiriu nu simt un miros de carne arsă, ci un parfum dulce și binemirositor. Mireasma bineplăcută, atât în Vechiul, cât și în Noul Testament, este strâns legată de dimensiunea constitutivă a teologiei sacrificiului. La Sfântul Pavel, această mireasmă este expresia unei vieți curate, de la care nu mai vine acel miros urât al minciunii, al compromisului, al putreziciunii morții, ci mireasma vieții și a dragostei, creând o atmosferă plăcută lui Dumnezeu, care îi însănătoșește pe oameni. Astfel, secvența miresmei este asociată imaginii trupului devenit pâine, martirul asemănându-se cu Hristos, iar viața sa, un dar, o jertfă, o ofrandă. Din el nu mai poate ieși miasma descompunerii trupului mort, ci emană o forță a vieții, o forță care dă viață, asemenea pâinii celei bune care îl face pe om să trăiască. Martirul

---

235 Ioan I. Ică jr., Conferința: *Despre împărtășirea continuă*, susținută la Orăștie, 13 februarie 2014, material audio.

trăiește și dă viață prin însăși moartea lui, și astfel intră în Taina euharistică. El este sursă de credință, și trece de la *euharistia văzută* la *euharistia trăită*[236]. În mod curios, această primă relatare privind cultul moaștelor este cea a unei incinerări, deoarece ea privește arderea trupului neînsuflețit. În alte relatări, incinerarea nu se va raporta la trupul celor morți, ci al celor vii[237].

Didascalia Apostolilor îi îndeamnă, de asemenea, pe creștini „să se adune, chiar și în cimitire, și să citească Sfintele Scripturi … să își îndeplinească sarcinile … să dăruiască Sfânta Euharistie"[238]. Aceeași lucrare precizează faptul că osemintele profetului Elisei (IV Regi 13, 20-21) au înviat un mort, datorită păstrării prezenței Sfântului Duh în trupul său. Creștinii ortodocși cred, de asemenea, că Sfântul Duh continuă să sălășluiască în trupurile celor sfinți, având în vedere faptul că sfințenia nu este oficial acordată (recunoscută), decât după studierea adecvată a vieții unei persoane, întreprinsă după moartea acesteia. Astfel, poate trece un răstimp îndelungat de la îngroparea unei persoane sfinte și până la canonizarea și recunoașterea trupului ca fiind relicvă sfântă. Chiar și veșmintele sfinților sunt deseori folosite drept moaște, prin urmare, incinerarea excluzând posibilitatea cinstirii rămășițelor trupești[239]. Venerarea moaștelor este, în fond, un mod de a se asigura faptul că toți sfinții sunt cinstiți în rândul credincioșilor și că, în schimb, credincioșii admit faptul că harul divin lucrează în acești sfinți și după moarte, ca un dar pentru întreaga Biserică.

Martiriul este modul cel mai evident de manifestare a bucuriei în Hristos, o mărturie a împlinirii sufletești. El descope-

[236] Joseph Ratzinger, *op. cit.*, pp. 118-119.
[237] Piotr Kuberski, *op. cit.*, p. 167.
[238] *** *Didascalia Apostolorum,* în http://www.bombaxo.com/didascalia.html (accesat la data de 28.11.2013).
[239] Kathryn Wehr, *The Orthodox Bioethics of Cremation*, în http://www.orthodoxytoday.org/OT/view/wehr-the-orthodox-bioethics-of-cremation (accesat la data de 28.11.2013).

ră satisfacția de a fi creștin, suprimând toate celelalte plăceri ale vieții pământești, determinându-l pe cel în cauză să prefere moartea. *Constituțiile Sfinților Apostoli*, referindu-se la bucuria mărturisitoare a mucenicilor, afirmă: „Cel ce s-a învrednicit de martiriu să se bucure în Domnul, întrucât a dobândit o asemenea cunună și și-a făcut ieșirea din viață prin mărturisire. Și dacă e catehumen, să plece neîntristat, căci pătimirea pentru Hristos va fi pentru el un botez mai adevărat, fiindcă el a murit prin experiență împreună cu Domnul, iar ceilalți în prefigurare"[240]. Această încăpățânare de a repeta un singur cuvânt este manifestarea bucuriei, mai prețioasă decât toate, manifestare pe care o regăsim numai la creștini. În același timp, vedem la acești martiri un adevărat avânt de a mărturisi credința în Hristos, strâns legată de bucuria martiriului[241].

Teodoret de Cir, vorbind despre cultul martirilor, afirmă:

> „Sanctuarele martirilor sunt splendide, impozante prin grandoare, atrăgând toate privirile celor din jurul lor. Creștinii de atunci îi cereau Stăpânului martirilor, adică lui Hristos, ca cei buni să-și păstreze sănătatea și celor care luptă împotriva bolilor să li se ia suferințele. Soții care n-au copii îi cer, femeile sterpe se roagă să devină mame, în timp ce acei care au acest privilegiu se roagă să-l păstreze. Călătorii care vor să plece departe îi roagă pe sfinții martiri să-i însoțească și să le arate drumul. Nu li se închină precum zeilor, dar îi invocă precum oameni ai lui Dumnezeu și îi roagă să le fie ambasadori. Și cei care se roagă cu credință primesc ceea ce cer. Prin credință, acești oameni mărturisesc puterea martirilor care se odihnesc, putere care arată că Dumnezeul lor este cel adevărat"[242].

[240] Ioan I. Ică jr, *op. cit.*, p. 673.

[241] Élise-Marie Pinchon, *rev. cit.*, p. 8.

[242] Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, în „Sources Chrétiennes", No. 57. 2, Tome II (Livres VII-XII), Texte critique, traduction, notes et index par Pierre Canivet, Paris, Les Éditions du Cerf, 2001, pp. 333-334.

În *Constituțiile Apostolice* apare ideea martirajului creștin și a solidarității pe care creștinii trebuie să o arate față de acești martori ai morții și învierii lui Hristos:

> „De aceea, toți credincioșii, prin intermediul episcopului, recunosc toate aceste binefaceri și rodul muncii voastre; acela care n-are nimic și care pune hrana zilei deoparte, o rezervă sfinților, dacă cineva trăiește în abstinență acela îi ajută pe cei din urmă, dându-le importanță, și, dacă cineva îi poate elibera pe sfinți din închisori, va deveni preafericit și prieten a lui Hristos. Căci, cei care, cunoscând lucrurile duhovnicești își oferă bunurile lor, aceștia sunt demni de Dumnezeu și Îi împlinesc voința, salvându-i pe cei care Îl mărturisesc pe El în fața națiunilor, demnitarilor ... Căci, dacă veți face asta, va rămâne ca un martiriu. De fapt, martiriul devine experiență, și pentru voi voința va fi asociată cu lupta lor”[243].

În *Istoria bisericească*, Eusebiu de Cezareea subliniază faptul că martirii au devenit adepții și imitatorii lui Hristos. Prin mucenicie, ei nu au vrut să ajungă la o posibilă egalitate cu Dumnezeu, ci la măsura vârstei deplinătății lui Hristos. Sfinții, care erau chinuiți, bătuți, arși, striviți de fiarele sălbatice, nu doar că nu s-au autointitulat „martiri”, dar nici n-au permis celorlalți să folosească acest apelativ, și dacă totuși, vreunul dintre ei îl întrebuința, i se răspundea cu amărăciune. Se dorea ca acest nume să fie rezervat de către Dumnezeu doar pentru Hristos, Martir fidel și personal, Primul născut între morți, *Prințul vieții*[244]. Ei își aminteau de martirii care erau deja plecați din această lume și spuneau că

---

[243] *Les Constitutions Apostoliques*, în „Sources Chrétiennes”, No 329, Tome II (Livres III-VI), Introduction, texte critique, traduction et notes et index par Marcel Metzger, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, pp. 203-204.

[244] Eusèbe de Césaré, *Histoire Ecclésiastique*, în „Sources Chrétiennes”, No. 41, Livres V-VII, Traduction et notes par Gustave Bardy, Paris, Les Éditions du Cerf, 1955, pp. 23-24.

aceștia sunt deja cei pe care Hristos i-a îndreptățit ca mărturisitori după ce le-a conferit prin moarte pecetea muceniciei. Iar cei rămași, nu sunt decât niște umili mărturisitori. Cu lacrimi, prin plâns, i-au îndemnat pe frații lor și le-au cerut să se roage cu tărie pentru trecerea lor din această lume. Aceștia arătau, astfel, prin fapte puterea martiriului și, prin răbdare, noblețea sufletului, curajul lor, fermitatea lor, manifestând în fața păgânilor o libertate deplină a limbajului[245].

Pentru a îndemna la bucurie și stăruință în credință pe creștinii care aidoma martirilor își declaraseră credința în fața autorităților care îi persecutau, fără însă să le verse sângele, Sfântul Ciprian de Cartagina scrie următoarele: „Slăvita noastră Biserică ... înainte purtarea fraților îi părea că are culoarea inocenței. Astăzi, sângele martirilor revarsă culoare purpurie. Nici crinii, nici trandafirii nu-i seamănă. Cât despre dorință, fiecare se străduiește să atingă demnitatea supremă a celor două stări onorabile, căci toți primesc cununi, fie albe pentru faptele lor bune, fie roșii pentru suferințele lor”[246].

Aceeași temă, dar fără a menționa culorile (purpuriul sau albul coroanelor), apare în *De zelo et liuore* 16, 299-302: „Căci creștinului nu-i este rezervată o singură coroană, cea care este primită în timpul persecuției. Pacea are și ea cununi proprii, cu care ne încununează la ieșirea dintr-o bătălie din care am pus la pământ și am supus adversarul”. Sfântul Ciprian enumeră cununile și frunzele de palmier care recompensează victoria purtată asupra fiecărei patimi, grație virtuții[247]. Acesta a fondat o adevărată spiritualitate a *martiriului continuu*. Datorită lui, s-a răspândit idealul ascezei, substitut al martiriului, ideal care ega-

[245] *Ibidem*, p. 24.
[246] Cyprien de Carthage, *La bienfaisance et les aumônes*, în „Sources Chrétiennes”, Introduction, texte critique, traduction par Michel Poirier, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999, p. 192.
[247] *Ibidem*, p. 193.

liza la începutul secolului următor, cu pacea și supunerea față de porunci. El face astfel posibilă acceptarea dăruirii prescrisă de către Domnul în categoria martiriului[248].

Este adevărat și faptul că în perioada Sfântului Ciprian se recurge adesea la substantivul *corona* și la verbul *coronare* atunci când se vorbește despre martiriu. Corespondența sa atestă acest fapt în mod constant. Folosirea creștină a metaforei cununei, menită să desemneze recompensa promisă creștinilor fideli, derivă din textul Sfântului Apostol Pavel: „Și oricine se luptă se înfrânează de la toate. Și aceia, ca să ia o cunună stricăcioasă, iar noi, nestricăcioasă" (I Corinteni 9, 25).

În întreaga lucrare *De opere et eleemosynis* și, cu precădere, în ultimul capitol, Sfântul Ciprian ne dă impresia că vrea să subordoneze slava binefacerilor celei a muceniciei, el însuși dându-i o importanță deosebită. Binefacerea nu este un *exercițiu* al martiriului. Suntem adesea tentați să spunem că gloria martirajului era pentru creștinii acelei generații evidentă și recunoscută. Totul este clar aici, prin entuaziasmul tonului, prin alegerea vocabularului (cununa, și, de asemenea, frunza de palmier), prin demonstrația că este necesar în ambele cazuri de aceeași renunțare la tot ceea ce ne îngreunează, totul este făcut pentru a înălța binefacerea până la nivelul martiriului, și de a realiza o ultimă frază care le stabilește un strict paralelism. Privarea prin binefacere și milostenie este o altă formă a acestei supuneri și se găsește în același mod *încununată* în viața veșnică[249].

Sfântul Ioan Gură de Aur, vorbind despre mucenici, vine și oferă creștinilor o explicație a amânării justiției divine față de păgâni. Minunile săvârșite de către apostoli după moartea și învierea lui Hristos dovedesc că puterea Sa rămâne prezentă în această lume. Această putere se manifestă și prin martiri:

---

[248] *Ibidem*.
[249] *Ibidem*.

> „Cea mai mare dovadă a Învierii este faptul că după moartea Sa, Hristos manifestă și dezvoltă o putere asemănătoare celei care-i convinge pe creștini să renunțe la țara lor, la casa lor, la prietenii lor, la părinții lor, la însăși viața lor, pentru a o mărturisi. Această putere îi determină pe acești oameni să aleagă bicele, pericolele și moartea în detrimentul plăcerilor de moment. Acestea nu sunt faptele unui trup mort, culcat și așezat într-un mormânt, ci sunt, de fapt, faptele unui înviat, ale unui om viu"[250].

În mai multe omilii, Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă că onorurile aduse martirilor sunt o rușine pentru păgâni. În opera *Homélie sur Babylas,* spune așa: „Peste tot pe unde sunt amintiți martirii există, de asemenea, umilință pentru greci", iar în lucrarea *Panégyrique* a Sfântului Foca, se precizează că cinstirea sfinților mucenici „este o umilință a neamurilor, o dezonorare a distrugerii atenției lor, zdrobirea demonilor, noblețea noastră și cununa Bisericii". Prin mulțimile pe care le adună și sărbătorile organizate în fiecare an în cinstea martirilor, se manifestă, de fapt, ideea că prezența lor rămâne veșnică în Biserică[251].

Suferința e ființial legată de martiriu, iar martirii erau conștienți că aceasta putea fi prilej de scandal, atât pentru ei înșiși, cât și pentru cei care îi priveau. În creștinism, suferința este legată de taina căderii și a mântuirii[252]. Sfânta Scriptura vorbește despre problema scandalului suferinței, în opoziție cu stoicii, care îndeamnă să nu se considere ceva rău în aceea că suferim[253]. Creștinul nu are nimic în comun cu un stoic, iar Bi-

---

[250] Jean Chrysostome, *Discours sur Babylas*, *Introduction au discours*, în „Sources Chrétiennes", Introduction, texte critique, traduction et notes par Margaret A. Schatkin, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990, pp. 46-47.
[251] *Ibidem*, pp. 47-48.
[252] Élise-Marie Pinchon, *rev. cit*., p. 10.
[253] Pierre Sempé, *Souffrance*, în „Dictionnaire de spiritualité ascetique et mystique. Doctrine et histoire", Beauchesne, Paris, 1990, t. XIV, col. 1086-1098.

blia nu propovăduiește durerea. Judecata făcută în legătură cu suferința este clară: un rău de care trebuie să ne eliberăm. Sfânta Scriptură nu poate recurge, pentru explicarea suferinței, la certurile dintre zei sau la soluții dualiste. Ea susține că suferința nu îi este străină lui Dumnezeu, ceea ce conduce la revolta împotriva Lui. Se încearcă să se găsească o greșeală la originea oricărei nenorociri, așa cum fac prietenii lui Iov. Scandalul suferinței rămâne fără vină, determinând, atât pe Iov, cât și pe psalmist, să-i intenteze lui Dumnezeu un adevărat proces (Iov 13, 22; Psalmi 43, 10-27).

Martirul nu alege cu tot dinamismul suferința, aceasta însemnând că nu caută moartea. Astfel, el nu este un sinucigaș. Unii autori moderni, printre care Emile Dürkheim, consideră că mucenicia este o moarte de bunăvoie, înrudită cu sinuciderea. E adevărat că în vremea marilor persecuții, au existat cazuri de creștini care au mers de bunăvoie la moarte, motivațiile fiind diverse. Unii voiau astfel să scape de prelungirea suferinței. Este cazul creștinilor despre care vorbește Eusebiu de Cezareea: „Și de ce să nu reînviez și amintirea celor din Antiohia, care au fost arși pe grătar, dar nu ca să moară, ci ca să li se prelungească tortura? Unii dintre aceștia fugeau de astfel de probe ale morții și încă înainte de a cădea în puterea și mâinile dușmanului se aruncau ei înșiși de pe înălțimea caselor, socotind o astfel de moarte ca un câștig față de cruzimea nelegiuiților"[254].

Cazurile acestea sunt extrem de rare, iar dacă Părinții Bisericii amintesc despre ele, arată o anumită admirație pentru credința, zelul și curajul acestor martiri, ei nefăcând din felul lor de a se purta un principiu. Sfinții Părinți cred că martiriul trebuie primit, iar nu căutat cu dinadinsul, ori provocat. Ceea ce deosebește în mod esențial mucenicia de sinucidere este tocmai

[254] Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, în PSB, vol. 13, Cartea a VIII-a, XII, 2, trad. Teodor Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1987, p. 327.

faptul că, pe de-o parte, moartea nu este voită ca scop în sine, nici căutată, ci acceptată atunci când se înfățișează drept singura alternativă la lepădarea de credință, pe de altă parte, martiriul nu este moarte provocată. Singura îndreptățire a primirii martiriului este refuzul de a-L renega pe Hristos, apostazia fiind un păcat grav ce-l desparte pe om de Dumnezeu[255].

Există câteva texte care au o anumită ambiguitate. Într-adevăr, Perpetua, după ce apropiații săi au fost uciși cu sabia, apucând mâna tremurătoare a gladiatorului neexperimentat, o îndreaptă spre gâtul său. Acest gest al Perpetuei a fost interpretat diferit și condamnat, uneori, fiind considerat o formă de sinucidere. Gestul ei relevă motivul profund al bucuriei și al păcii sale lăuntrice în apropierea muceniciei, afirmând că se supune voinței lui Dumnezeu și că nu caută voit moartea[256]. Potrivit lui Hyppolite Delehaye, martiriul Agatonicăi conține, la rândul său, o lacună importantă: în el nu apare nici interogatoriul, nici condamnarea, astfel încât, Agatonica săvârșește, așa cum s-a remarcat deja, o adevărată sinucidere, pentru că ea nu așteaptă decizia judecătorului ca să fie dată morții[257].

Pentru a putea explica ambiguitatea textelor în discuție, pornim de la faptul că influența montanistă este evidentă în aceste pasaje. Rigorismul lor moral îi determina pe montaniști să interzică fuga de martiriu, uneori chiar în mod artificial[258]. În scrisoarea *Către martiri* a lui Tertulian, se recunoaște deja viitorul montanist. El îi oferă ca exemplu pe păgânii care s-au dat de bunăvoie morții sau unor chinuri îngrozitoare ca să dobândească slava omenească, în timp ce martirii căutau numai slava lui

---

[255] Jean Claude Larchet, *op. cit.*, pp. 43-44.

[256] Élise-Marie Pinchon, *rev. cit*., p. 11.

[257] Hyppolite Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1921, p. 139.

[258] Heinrich Bacht, *Montanisme*, în „Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire”, Beauchesne, Paris, 1980, t. X, 2éme partie.

Dumnezeu[259]. Cu toate aceste ambiguități, lacune sau revizuiri, bucuria strălucitoare a martirilor este departe de a fi masochistă sau suicidară, deoarece ea este rodul nădejdii și are drept consecință transmiterea ei, ca a unui tezaur de netăgăduit al Bisericii. Drept urmare, în urma morții lor, întreaga comunitate este întărită și liniștită, plină de roadele Duhului Sfânt[260].

Această convingere cu privire la mântuirea trupului prin intermediul Euharistiei apare în literatura Bisericii primare a muceniciei. Astfel, în *Martiriul lui Policarp*, operă contemporană cu cea a Sfântului Iustin, se spune că mucenicia binecuvântată se referă la propria sa moarte ca la o participare la potirul lui Hristos: „Te binecuvintez că m-ai învrednicit de ziua și ceasul acesta, ca să iau parte în numărul martorilor/martirilor la paharul Hristosului Tău, spre învierea vieții veșnice a sufletului și a trupului ... căci, luând forma unei bolți, focul a învăluit în cerc trupul martirului ca o pânză de corabie umflată de vânt; și era în mijloc nu ca un trup ars, ci ca o pâine coaptă..."[261].

Jertfele mucenicilor sunt revelarea conținutului Sfintei Euharistii. Moartea acestora semnifică faptul că adevărul tainic, ascuns în viața sacramentală a Bisericii, este o putere vivificatoare care zdrobește moartea, este dinamismul stării permanente de jertfă a Domnului, este iubirea lui Dumnezeu, care se întâlnește cu iubirea omului, în Biserică, prin Euharistie[262]. Martirii, prin jertfa vieții lor, se îndreaptă spre Mântuitorul. Ei nu se grăbesc spre moarte, ci spre viață, iar pentru ei, a trăi înseamnă Hristos.

---

[259] Tertullien, *Aux martyrs*, dans ancienne coll. „Les pères dans la foi", Paris, Éditions du Migne, 1990, pp. 23-24.

[260] Élise-Marie Pinchon, *rev. cit.*, p. 20.

[261] *Scrisoarea Bisericii din Smyrna, Despre martiriul episcopului Policarp*, în Ioan I. Ică jr., *op. cit.*, p. 373.

[262] Ciprian Ioan Streza, *Sfânta Euharistie-Hrană vieții veșnice și putere a predării întregii existențe lui Dumnezeu*, în „Eucharist and Martyrdom, From The Ancient Catacombs to the Communist Prisons", vol. I, 6-8 may, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2014, p. 285.

Mucenicii nu doresc nici suferința, nici moartea, fiind convinși că merg spre adevărata viață, pe care au descoperit-o. Punctul de referință al martirilor nu mai este viața prezentă, ci viața viitoare și, astfel, se schimbă întreaga ordine a lucrurilor, supliciul devenind în cele din urmă bucurie[263]. Mucenicia dobândește un sens nou, fiind imitarea deplină a Dumnezeului nostru întrupat, participarea desăvârșită la mărturisirea Sa și la mântuire[264].

Pentru autorii moderni, pe primul loc, atunci când justifică dezaprobarea incinerării, nu se află venerarea moaștelor, așa cum este ea, ci teama de focul aplicat martirilor[265]. Din acest motiv, ei evocă exemplul creștinilor de la Lyon, din anul 177. În lucrarea sa, *Istoria Bisericească*, Eusebiu de Cezareea deplânge soarta trupurilor creștinilor uciși: „expuși ... și lăsați afară timp de șase zile; apoi arși și transformați în cenușă de persecutorii care-i aruncă în apă ... ei făceau asta ca și cum ar fi vrut să-L învingă pe Dumnezeu și să-i lipsească pe morți de o nouă naștere" (V, 1, 62). Bazându-se pe acest text, se încearcă găsirea primei condamnări (non-formală?) a incinerării, căci astfel se definește pedeapsa îndurată de către mucenici. Această practică apare aici precum un obicei distructiv, dăunător și opus credinței. Astfel, incinerarea s-ar prezenta ca o formă de funeralii străine religiei creștine, impusă de către adversarii săi. Asemenea observații greșesc prin anacronism. Suntem în prezența unei adevărate incinerări, în sensul de ritual funerar? Este extrem de îndoielnic că l-ar fi luat în considerare călăii, deoarece, în general, incinerarea nu constă în mod exclusiv în a arde trupurile neînsuflețite, fiind un ritual mortuar condus de propriile reguli și propria desfășurare. Să nu uităm faptul că trupurile martirilor au fost incinerate pentru a fi împrăștiate în apă. Romanii vizau

[263] Élise-Marie Pinchon, *rev. cit.*, pp. 13-15.
[264] Charles Augrain, *Martyr*. *Vocabulaire de théologie biblique*, Publié sous la direction de Xavier Leon-Dufour, Paris, Éditions du Cerf, 1981, col. 723-724.
[265] Alvin J. Schmidt, *op. cit.*, pp. 54-55.

în mod sigur un dublu obiectiv: să aplice o pedeapsă prin privarea de mormânt și, în același timp, să evite un eventual cult adus rămășitelor acestor sfinți. Cât despre locul ocupat de foc, el pare să fie secundar în raport cu apa, adevăratul responsabil al nimicirii sau al înghițirii mucenicilor. Ținând cont de dispariția rămășițelor, autorul povestirii atribuie păgânilor dorința de a îndepărta orice speranță de înviere[266].

Toate aceste suferințe și pătimiri ale martirilor au reușit în mod incontestabil să diminueze acțiunea distrugătoare a arderii, considerată păguboasă, deoarece priva comunitatea creștină de prețioasele relicve. De asemenea, minunile îi cruțau uneori pe mucenici, care, în final, erau mai degrabă decapitați decât arși. S-a întâmplat în anumite cazuri ca trupurile neînsuflețite distruse de flăcări să fie regăsite în cele din urmă. Avem exemplul cu cei ale căror trupuri au fost fragmentate și care din această cauză au avut membrele dislocate[267]. Este adevărat că integritatea trupului nu este absolută și necesară, de altfel, ea n-a fost întotdeauna posibilă sub presiunea evenimentelor. Fragmentarea trupurilor devine o necesitate absolută începând cu sfințirea unei biserici, dar dorința crâncenă de a păstra integritatea trupului este necesară dacă vrem să respectăm una dintre caracteristicile majore ale sfințeniei, și anume integritatea morală a trupului[268].

Cu siguranță este vorba despre un fenomen al harului, integritatea morală fiind percepută de către creștini întotdeauna ca o acțiune a acestuia. Martirul se înscrie de acum în întregime în istoria creștină, devenind emblemă a sacralității. Relatările care vorbesc despre trupuri *suspendus* în timp, încremenite într-o sta-

[266] Piotr Kuberski, *op. cit.*, pp. 168-169.
[267] *Ibidem*, pp. 171-172.
[268] Michel Kaplan, *De la dépouille à la relique: formation du culte des saints à Byzance du V[e] au XXII[e] siècle*, în Edina Bozoky, Anne-Marie Helvétius (dir.), *„Les reliques. Objets, cultes, symboles: Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4-6 septembre 1997"*, Turnhout, Brepols, 1999., pp. 24-25.

re de tinerețe, resping descompunerea și degajă mirosuri plăcute. Aceste rămășițe pământești au deja privilegiul de a gusta fericirea promisă și, prin intermediul trupurilor ce nu putrezesc, mucenicii mărturisesc în această lume învierea de obște. Deci, dacă nedistrugerea și păstrarea trupurilor erau considerate ca un ideal pentru creștini, putem deduce foarte ușor inutilitatea incinerării[269].

II.3.2. Martirajul ca devenire euharistică

Trupul și Sângele lui Hristos sunt reactualizate la fiecare Euharistie în Biserică, fiind semnul prin care se realizează legătura între Jertfa de pe Cruce a lui Hristos cu sângele martirilor. Din acest concept se nasc inevitabil următoarele întrebări: Ce valoare poate avea mucenicia *universală* pentru unitatea Bisericii? Dacă martirul acceptă de bunăvoie să-L mărturisească pe Hristos, în ce măsură ajută acest fapt la păstrarea unității Bisericii? Acel Sânge vărsat o dată pentru totdeauna nu este deja un semn al unității atât de profunde, încât să se constate o comuniune cu toți cei care cred în El[270]?

Hristos-Paștile este cel Care dă sens Euharistiei și ne permite nouă, oamenilor, să înțelegem această taină ca prezență, memorial și comuniune. Încă din primele veacuri, creștinii fac legătura între Euharistie și Paști, înțelese ca mistere ale Morții, Învierii, Înălțării și Parusiei. Euharistia este locul în care se realizează comuniunea vieții dintre Dumnezeu și oameni, iar prin împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos Cel Înviat, creștinul se lasă *abandonat* Lui, devenind un adevărat mădular al trupului tainic, Biserica. Această *pâine a vieții* acționează ca un ferment care taie toate păcatele și edifică Trupul lui Hristos[271].

[269] Piotr Kuberski, *op. cit.*, p. 172.
[270] Manlio Sodi (a cura), *Testimoni del Risorto, Martiri e Santi di ieri e di oggi nel Martirologio Romano*, Edizioni Messaggero Padova, 2006, p. 14.
[271] Raymond Winling, *La Résurrection et l'Exaltation du Christ dans la littérature*

Euharistia este cu adevărat un ritual de hrănire. Din antichitate, și cu precădere din lumea semitică, omul a dat alimentelor valoare sacră și a înțeles că ele sunt de fapt niște daruri generoase din partea divinității, care sunt lăsate pentru a ne întreține viața. Pâinea, vinul, apa, fructele sunt prinoase pe care Dumnezeu le-a binecuvântat. Mâncarea însăși are valoare sacră, deoarece ea așază oamenii împreună la masă și stabilește atât legătura între meseni, cât și legătura lor cu Dumnezeu, devenind *co-meseni* ai sacralității[272]. Pâinea frântă este Carnea sau Trupul lui Hristos, iar „El e viața noastră veșnică"[273]. Euharistia devine astfel taina care comunică viața: „Vă uniți întru aceeași credință ... într-o comuniune deplină, frângând aceeași pâine, care este calea spre viața veșnică, medicament al nemuririi și viață întru Hristos pentru totdeauna"[274].

Willy Rordorf consideră că mucenicia e o reactualizare a jertfei lui Hristos, la fel ca și Euharistia, și care „este *rațiunea* cea mai profundă a bucuriei martirilor creștini"[275]. Această apropiere de Euharistie este redată în textele liturgice. Unirea cu Mântuitorul atinge punctul culminant atunci când martirul împlinește în trupul său sacrificiul euharistic[276].

Euharistia îi oferă creștinului contactul personal și palpabil cu Hristos Cel Înviat. Cele două elemente (pâinea și vinul), din care omul se împărtășește, își schimbă esența devenind adevăra-

de l'ère patristique, Théologies, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000, pp. 408-413.

[272] Xavier Leon-Dufour, *Dizionario di Teologia Biblica*, Edizione italiana completamente rifusa sulla II edizione francese riveduta e ampliata, a cura di Giovanni Viola e Ambretta Milanoli, V Edizioni, Casa Editrice Marietti, 1990, p. 362.

[273] Ignace D' Antioche, *Ad. Magn*. 1, 2, în „Sources Chrétiennes", Texte grec, introduction, traduction et notes de P. Th. Camelot, Paris, Éditions du Cerf, 1951, p. 53.

[274] Ignace D' Antioche, *Ad. Ephes*. 20, 2; *op. cit*., pp. 54.

[275] Willy Rordorf, „L'espérance des martyrs chrétiens", în *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens*, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 345-361.

[276] Élise-Marie Pinchon, *rev. cit*., pp. 19-20.

tă pâine îngerească: „Și a plouat peste ei mană de mâncare și pâine cerească le-a dat lor; pâine îngerească a mâncat omul; bucate le-a trimis lor din destul” (Psalmi 77, 28-29). Ea este adevărata mâncare eshatologică[277]. Teodor al Mopsuestiei se numără printre antiohienii care vorbesc cel mai clar despre hrana euharistică, văzută drept hrană a nemuririi: „El se numește pe Sine Însuși pâinea vieții, coborâtă din cer, voind să spună: cu adevărat, Eu sunt pâinea vieții care oferă celor ce cred în Mine nemurirea, cu ajutorul acestui trup văzut, pentru care Eu am coborât din cer, și căruia i-am dăruit nemurirea, și prin mijlocirea căruia Eu dăruiesc celor ce cred în Mine nemurirea”[278]. Euharistia este sursa unei tensiuni tainice date de darul nemuririi binecuvântate: „Noi nu trebuie să ne mai îndoim că vom primi și nemurirea mâncând pâinea sacramentală, întrucât, chiar dacă pâinea nu are o astfel de fire, totuși, când pâinea primește pe Duhul Sfânt și harul care vine de la El, ea devine capabilă să-i ducă pe cei care o mănâncă la bucuria nemuririi”[279].

Sfântul Ioan Gură de Aur menționează în Omiliile sale că pâinea vieții nu este o pâine obișnuită, ci o pâine coborâtă de sus: „Vi s-a făgăduit odinioară și vi s-a arătat atunci în chip, iar acum e prezentă și împlinește făgăduința făcută vouă. Este pâine a vieții, nu pâine trupească, ce desființează numai pătimirea foamei și eliberează numai trupul de moartea venită din lipsa ei, ci ea este cea care eliberează întreg omul spre viața veșnică și arată desăvârșit pe omul făcut pentru viața veșnică”[280].

Legătura dintre Euharistie și Înviere este redată prin termenul *kyriakè* (duminică), fiind ziua când se celebrează, de altfel,

[277] Xavier Leon-Dufour, *op. cit.*, p. 366.
[278] Teodor al Mopsuestiei, *Omilii Catehetice*, Omilia XV, 11, trad. Ion V. Paraschiv, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2008, p. 176.
[279] *Ibidem*.
[280] Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în PSB, trad. Dumitru Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2000, p. 365.

kyriakon deipnon (cina duminicală). Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, după ce descrie o sărbătoare euharistică, adaugă: „Iar în ziua soarelui, noi ne adunăm cu toții laolaltă, deoarece aceasta este prima zi în care Dumnezeu, schimbând întunericul și materia, a creat lumea, iar Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, în aceeași zi a înviat din morți"[281].

Clement Alexandrinul amintește în *Pedagogul* despre tema pâinii vieții, spunând: „Rolul tainic al pâinii, căci așa o numește Hristos, este trup, ca unul care s-a înălțat prin foc, cu alte cuvinte, ca cel ce se înalță din stricăciune și sământă prin foc și care este alcătuit prin foc spre bucuria Bisericii, ca o pâine coaptă. Trupul este îmbibat cu sânge, dar sângele este înfățișat prin vin. Deci trebuie să știm că pâinea înmuiată absoarbe vinul, iar apa este lăsată deoparte. Așa și Trupul Domnului, pâinea cerurilor, absoarbe sângele ca să hrănească pentru nestricăciune pe oamenii cerești, lăsând pieirii numai poftele trupești"[282].

Iisus Hristos Cel Mort și Înviat este prezent în starea de jertfă pe Sfânta Masă, în Altarul fiecărei biserici, iar Sfânta Liturghie este o Taină ce reactualizează jertfa istorică de pe Cruce, drept dovadă a iubirii supreme, manifestată în și prin Biserică.

II.3.3. Mitul păsării Phoenix

Mitica pasăre Phoenix a fost, ocazional, folosită drept argument în favoarea incinerării moderne, în pretutindeni. În literatură, *Phoenix* este emblema naturii morții, a nemuririi și a învierii[283]. Această pasăre sacră, prezentă în mitologia antică a

[281] Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia I*, 67, în „Apologeți de limbă greacă", trad. Teodor Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997, p. 95.
[282] Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, Ediție îngrijită de Dumitru Fecioru, București, Editura Librăriei Teologice, 1939, p. 71.
[283] Joseph Head, S. L. Cranston, *Reincarnation: The Phoenix Fire Mystery*,

grecilor și egiptenilor, este asociată cu *benu*, pasărea egipteană, ce reprezenta simbolul Regelui-Soare Ra. În limba greacă, cuvântul *phoenix* denotă o nuanță purpurie, descriind un corp aurit cu penaj roșu, asemănător cu cel al vulturului[284]. În mitologia elină, respectiva pasăre este socotită ca fiind oraculară, având însușirea specială de a se autoincendia și a se regenera apoi din propria cenușă. În unele variante, pasărea are doar calitatea deosebită a longevității[285]. Deși există diferențe între reprezentările mitice ale Phoenix-ului, se înregistrează și similitudini între ele: în primul rând, este faptul că pasărea trăiește pentru mult timp, dar se arată doar înaintea morții; în al doilea rând, ea este o pasăre a soarelui[286].

Există două versiuni principale ale mitului. Cea mai cunoscută dintre ele indică faptul că pasărea Phoenix stă într-un cuib aromat, în care este consumată de flăcările produse de soare. Apoi, pe măsură ce arde, ia naștere o altă pasăre phoenix. Stadiul intermediar de larvă este și el adesea inserat în această versiune, deși nu are importanță, deoarece carnea vechiului Phoenix nu trece prin perioada de descompunere. Probabil că larva a fost împrumutată din cealaltă versiune. Mulți autori prezintă pasărea plecând din țara natală către Heliopolis, în Egipt, și arzând acolo pe altar. E posibil ca nici acest fapt să nu fi aparținut variantei originale, ci să fi fost adăugat pentru a sublinia legătura dintre Phoenix și Heliopolis[287]. Tradiția mai puțin invocată prezintă o pasăre Phoenix moartă, care trece printr-un proces de

New York: Julian Press/Crown Publishers, 1977, pp. 17-20.

284 Herodotus, *The Histories*, The Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988, p. 73.

285 Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 469.

286 Hei Jean Ahn, în *Encyclopedia of Cremation*, p. 336.

287 Roelof Van Den Broek, *The Myth of the Phoenix, According to Classical and Early Christian Traditions,* Leiden, E.J. Brill, 1971, pp. 146-147.

descompunere în cuibul ei. O nouă pasăre, care se regenerează dintr-un vierme, zboară apoi la Heliopolis, în Egipt, transportând pasărea distrusă și lăsând-o pe altarul Regelui-Soare[288].

În Philostratus, referirea la Phoenix este făcută de către Apollonius Tyana care a fost unul dintre discipolii lui Pitagora. Întreaga sa prezentare pare o încercare de împăcare a formelor mitului ce fac referire la India și Egipt, de vreme ce distinge între conceptul de Phoenix indian și cel egiptean. El numește zborul păsării spre Egipt drept o creație a egiptenilor, dar imediat menționează că și indienii sunt de acord cu aceasta[289]. Pe de-o parte, el spune că Phoenix arde de la sine, pe de altă parte, în menționarea morții păsării, folosește mai degrabă un cuvânt vag ce sugerează descompunerea și nu arderea. E posibil ca Philostratus, care nu e de obicei o sursă de încredere, să își fi tras concluziile referitoare la Phoenix din cele furnizate de către Apollonius, ceea ce rezultă dintr-o remarcă a lui John Lydus, care, după ce descrie arderea păsării în India, menționează că, potrivit lui Apollonius, are loc pe altarul din Heliopolis. Dacă presupunem că Apollonius, pe care ei îl menționează, este eroul lui Philostratus, evident că Apollonius din Tyana a scris despre phoenix. Neo-pitagoreenii au trăit în primul secol după Hristos, în timp ce Lydus a trăit în secolul al XI-lea. În perioada târzie, arderea în Egipt a devenit larg cunoscută, chiar dacă – cu o singură excepție la *Physiologus* – nu se spune că venea din India. Lydus observă faptul că Apollonius arată că pasărea trăise în India, dar menționează că a ars în Heliopolis. Lui Lydus i s-a părut o combinație stranie. Apollonius este printre primii care au încercat să reconcilieze mitul egiptean cu cel indian[290].

Combinația dintre India și Egipt apare și în *Phisiologus,* deși pasărea pleacă mai întâi din India în Liban, pentru a colecta plan-

[288] Hei Jean Ahn, în *Encyclopedia of Cremation*…, p. 336.
[289] Philostratus, *Vita Apollonii Tyanaei*, III, 49, în Roelof Van Den Broek, *op. cit.*, p. 147.
[290] Roelof Van Den Broek, *op. cit.*, pp. 147-148.

te aromatice, și mai apoi se îndreaptă spre Heliopolis. În versiunile târzii ale cărții, importanța Indiei scade, până ajunge să nu mai fie menționată deloc, în timp ce zborul spre Egipt rămâne un element constant. *Phisiologus* arab, din contră, omite arderea în Heliopolis, pasărea plecând din India spre Liban, apoi întorcându-se de unde a pornit pentru a arde. Aceste variații care apar în versiunile târzii ale manuscrisului pot fi explicate prin faptul că, în timp, varianta vieții păsării în India excludea zborul către Heliopolis, iar arderea în Heliopolis excludea etapa petrecută în India. Părerile celor trei autori menționați indică India ca țară de origine a păsării Phoenix, iar ultima dintre ele include stadiul de larvă. Unele nu menționează locurile de origine, iar altele spun că ar fi Arabia, țara din care se pleacă spre Egipt[291].

Literatura Antichității creștine cunoaște și se referă adesea la legendele sau la figurile mitologiei păgâne. Aici găsim, de exemplu, personajul Sibylle sau pasărea Phoenix, cu privire la imaginile naturii (sămânța, alternanța noapte-zi), invocate pentru a-i convinge pe păgâni despre învățătura învierii trupurilor. Tertulian ilustrează acest fenomen: „ziua moare pentru a deveni noapte, și este complet cuprinsă de tenebre. Iată că totuși, din nou, [lumina] revine identică, intactă și întreagă în tot universul, distrugând propria sa moarte, noaptea". Anumite referințe nu trebuie să deranjeze în contextul controversei, căci dacă se sprijină pe respectivele elemente, se datorează faptului că ele se consideră drept purtătoare de adevăruri creștine. Acestea servesc așadar ca solii înainte de vreme a noii religii și anunță creștinismul pe teren păgân. Caracterul exclusiv păgân și pur mitologic al respectivei păsări trebuie nuanțat. Este corect să se vadă prin această reprezentație o figură foarte răspândită în lumea antică, fie greco-romană, fie ebraică[292]. Pasărea Phoenix nu este

[291] *Ibidem*, pp. 148-149.
[292] Maren Ruth Niehoff, *The Phoenix in Rabbinic Literature*, „The Harvard Theological Review 3", vol. LXXXIX, July 1996, pp. 245-265.

o ființă fabuloasă, dar e vorba, după cum susțin anumiți autori, despre un animal real. Pe respectiva legendă legată de această pasăre se sprijină, în câteva scrieri, credința despre înviere, mitul fiind un simbol al distrugerii prin foc, dar și al renașterii sau mai degrabă al ridicării din morți[293].

Istoria acestei păsări capătă și un înțeles creștin, care face referire la înviere sau feciorie, precum îl găsim menționat la Clement Romanul. Acest text a fost scris spre sfârșitul primului secol creștin, la cererea Bisericii din Roma, pentru creștinii din Corint. Sunt cunoscute șase manuscrise: două texte grecești, unul latin, unul sirian în traducere și două traduceri copte[294]. Textul latin, cele grecești și traducerea siriacă prezintă versiunea genezei noului Phoenix din trupul descompus al vechiului Phoenix. În cele două traduceri copte apare motivul focului. Ele sunt independente una de alta, astfel încât cele două pasaje referitoare la phoenix derivă probabil din traducerile textelor grecești[295].

Scrisoarea menționează o pasăre Phoenix arabă, ce își construiește cuibul din smirnă, tămâie și alte aromate. Când moare, un vierme renaște din trupul putrezit, care se dezvoltă, mâncând din cadavru, până la a-i crește pene și aripi, iar apoi, când ajunge la maturitate, ia cuibul acela în care se aflau oasele înaintașului și, purtându-le pe acestea, zboară din Arabia până în Egipt, în orașul numit Heliopolis. Pasărea revine în acel loc o dată la cinci sute de ani[296].

---

[293] Paul-Augustin Deproost, *Les métamorphoses du phénix dans le christianisme ancien, L'Oiseau entre ciel et terre*, Colloque international organize du 17 au 20 juin 2004 par les *Cahiers Kubaba* [Université de Paris-I-Panthéon-Sorbonne] et la ville de Hérisson, Paris, Éditions L' Harmattan, 2006.

[294] Johannes Quasten, *Patrology*, vol. I, „The Beginnings of Patristic Literature", Utrecht, Brussels, Spectrum Publishers, 1950, p. 51.

[295] Roelof Van Den Broek, *op. cit.*, pp. 152-153.

[296] Clement Romanul, *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. Dumitru Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe

Versiunea lui Tertulian diferă prin câteva detalii de cea a lui Clement Romanul. El, când vorbește despre această pasăre a Orientului, afirmă că omul urmează exemplul acesteia, înviind din moarte, înainte de a crede că substanța corporală poate fi scoasă chiar din foc. În continuare, menționează faptul că dacă Dumnezeu a acordat acestei păsări posibilitatea de a se recrea după disoluția sa, atunci cum să nu-i ofere omului această putere? Altarul funerar, cunoscut în versiunea cea mai răspândită a legendei, nu este deloc prezent în textele lui Tertulian și ale lui Clement Romanul. Trebuie diferențiate cele două modalități de operare care conduc la renașterea păsării: prin putrezire și transformarea prin foc. În ceea ce privește autorii creștini, punctele de vedere se disting. După Clement, pasărea renaște adesea după putrezire, în timp ce Tertulian menționează discret focul[297].

Sfântul Ambrozie al Milanului menționează concomitent două tradiții ale morții păsării Phoenix. Într-o ceremonie destinată morții fratelui său, Satyrus (378 d. Hr.), el citează legătura cu învierea finală, dând exemplu pasărea Phoenix: această pasăre își face un cuib plăcut mirositor și moare, după care, din corpul ei descompus se naște o larvă ce dă naștere noului phoenix. După ce face o serie de paralele pentru creștini pe baza acestei povestiri, el adaugă faptul că există multe opinii conform cărora această pasăre arde pe un rug format din cuibul său, iar din cenușă se naște o altă pasăre[298].

Lui Lactanțiu i se atribuie un poem intitulat *Despre pasărea Phoenix*, în care se descrie locul ca un rai, pe un platou, în extremul Orient, în Fenicia, unde trăiește această pasăre, fără griji. La

Române, 1995, p. 67.

[297] Piotr Kuberski, *op. cit.*, p. 154.

[298] Sanctus Ambrosius, *De excessu fratris*, II, 59: *Plerique etiam opinantur, quod avis haec rogum sibi ipsa succendat et rursus de favillis suis et cineribus revivescat*, în Roelof Van Den Broek, *op. cit.*, p. 152.

răsăritul soarelui, își scălda splendidul penaj în undele râului ce udă grădina în care petrece, iar apoi îi înalță acestuia cântece melodioase. De asemenea, se menționează faptul că respectiva pasăre, după o viață fericită și feciorelnică, de o mie de ani, vine în Fenicia. În respectiva cetate, își face un cuib pe curmalul numit, după ea, fenix și, aprinzându-și cuibul, moare în el. Din cenușa ei iese un vierme alb, care se preface în fluture (crisalidă) și apoi, hrănindu-se toată vremea cu rouă într-un finic tânăr, pleacă cu resturile la Templul Soarelui din Heliopolis, în Egipt, și se întoarce, petrecut de celelalte păsări, cu alai, în Orientul îndepărtat. Poemul este scris ca să preamărească feciorія, arătând că plata ei este învierea și viața veșnică[299].

Nu avem date sigure că autorii creștini ar fi asociat istoria acestei păsări cu practica incinerării, existând o legătură indiscutabilă între mit și cultul solar, textele evocate neîntârziind să se declare în sprijinul ideii că transformarea prin foc este motiv al unei condiții existențiale noi. Pentru primii creștini, relatarea respectivă nu este nimic altceva decât imaginea unei transformări posibile pe care o realizează învierea asupra putreziciunii trupului[300].

Creștinii, vorbind despre învierea morților, îi ironizau pe păgâni, spunându-le că de fapt nu cred în mitul pe care ei înșiși îl povestesc. La rândul lor, păgânii aminteau că „Există o pasăre unică în genul ei, care oferă dovada bogată a învierii, despre care se spune că n-are pereche și e singură în toată creația, și care se numește Phoenix. Se spune despre ea că tot la cinci sute de ani vine în Egipt, pe ceea ce se numește altarul soarelui, aducând o mulțime de cinnamon, cassie și balsam, și stând spre răsărit și rugându-se soarelui, ia foc spontan și devine cenușă, iar din cenușă răsare un vierme, care sub efectul căldurii devine

[299] Constantin Voicu, *Patrologie*, vol. I, București, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2009, p. 284.
[300] Piotr Kuberski, *op. cit.*, p. 155.

o pasăre Phoenix tânără și când ajunge să zboare, se duce în Arabia, care e dincolo de ținutul Egiptului"[301]. La această relatare, creștinii răspund astfel: „Așadar, dacă, cum spun ei înșiși, învierea e dovedită de o pasăre necuvântătoare, de ce mai defăimează în zadar cele ale noastre, atunci când mărturisim că Acela care a adus cu putere neființa la ființă, Acesta poate să o aducă la înviere și după descompunere"[302].

Tacitus descrie o pasăre Phoenix care își face cuibul, lepădând de pe ea substanța procreatoare. Atunci când moare, se naște o nouă pasăre Phoenix, care ia trupul părintelui mort și îl duce la altarul soarelui, pentru a fi ars acolo[303]. Herodot consemnează faptul că pasărea Phoenix apare o dată la cinci sute de ani, transportând oul îmbălsămat al părintelui ei, pentru a fi ars la templul Soarelui: „Mai este și o altă pasăre sfântă, pe nume Phoenix. Eu n-am văzut-o decât zugrăvită, dar chiar și în Egipt se ivește foarte rar, la cinci sute de ani o dată, după câte spun heliopolitanii. Egiptenii susțin că ea apare atunci când îi moare părintele. Dacă seamănă într-adevăr cu chipul zugrăvit, atunci ca mărime și ca înfățișare este cam așa: parte din penele de pe aripi sunt aurii, iar parte sunt roșii, asemănându-se foarte mult cu o pajură, și la chip și la mărime"[304]. Plinius cel Bătrân, în lucrarea *Naturalis Historia*, menționează faptul că atunci când regii Egiptului ridicau statui monolitice regilor soarelui, bucățile monolitice erau purtate, de fapt, de pasărea Phoenix, la Heliopolis[305]. În cultura romană, această pasăre mitologică este

[301] Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei. Canonul apostolic al primelor secole*, I, Sibiu, Editura Deisis, 2008, p. 675.
[302] *Ibidem*, p. 676.
[303] Tacitus, *The Annals*, The Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1943, p. 28.
[304] Herodot, *Istorii, Cartea a-II-a Euterpe*, Ediție bilingvă, vol. II, trad. Felicia Ștef, Colecția Universitas, 1998, p. 89.
[305] Pliny the Elder, *Natural History*, The Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 1968, p. 67.

folosită drept simbol al veșniciei. Chipul păsării era gravat pe monedele romane. Acestea la vremea respectivă aveau cea mai mare valoare și erau răspândite pretutindeni. Putem spune că nu era de puțină însemnătate aspectul acestora, și nu era puțin lucru ca un Phoenix să fie gravat, iar oamenii să ia seama zilnic la simbolul acestei păsări[306].

Pasărea Soarelui reprezintă imaginea reînnoirii, ce stă la baza doctrinei regenerării. Clement face un rezumat cu privire la influența simbolului asupra credinței în înviere prin intermediul păsării Phoenix ce vine în sprijinul lui Dumnezeu „Cel ce face ca toți și toate care L-au servit pios să fie reînviate"[307].

Renașterea phoenixului a fost reprezentată frecvent în arta clasică și în cea creștin-timpurie, aproape în toate cazurile preluând varianta focului. Doar într-un singur caz nu e reprezentată renașterea din foc. Este vorba de reprezentarea unui Phoenix dublu, găsită în mormântul lui Valerii, în necropola de sub Vatican. O nișă din acest mormânt scoate la iveală reprezentarea capului lui Hristos, partea superioară făcând o legătură către două păsări Phoenix, împletite astfel încât să formeze un singur trup. Margherita Guarducci, cea care a descoperit acest desen, îl datează ca fiind de la sfârșitul secolului III, începutul secolului IV[308]. Pe corpul comun al celor două păsări este cuvântul *Vibus* (cel viu), iar lângă pasărea din dreapta apare cuvântul *Pho[e]neus* (corectat de aceeași mână pentru a se citi *phoeniceus*), adică *Phoenicianul* sau *pasărea purpurie*[309]. Sub capul păsării din stânga apare inscripția *vixisti* (cei care au trăit), iar sub pasărea din dreapta apare *avis[r] evibis* (pasărea care a trăit din nou). Din aceste inscripții, Guar-

[306] Hans von Geisau, *Der kleine Pauly*, vol. IV, coord. Konrat Ziegler, Walther Sontheiner, D.S.V, 1964, col. 799-800.
[307] Hei Jean Ahn, în *Encyclopedia of Cremation*..., p. 336.
[308] Margherita Guarducci, *Cristo e San Pietro in un documento precostantiniano della necropoli vaticana,* Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1953, p. 31.
[309] *Ibidem,* pp. 32-33.

ducci deduce corect că în stânga se află Phoenixul pe moarte, iar în dreapta cel reînviat. În același timp, autoarea stabilește o conexiune între renașterea Phoenixului și Învierea lui Hristos Care este Cel cu adevărat viu. În ceea ce privește simbolismul acestui desen, el este unic în arta creștină timpurie. În literatură, găsim Phoenixul ca simbol al lui Hristos, doar în *Phisiologus* și în textele influențate de acesta. În majoritatea textelor din perioada creștin-timpurie, Phoenixul este folosit ca simbol al învierii trupurilor la sfârșitul lumii. Aceste interpretări nu sunt independente unele față de altele, deoarece învierea eshatologică a morții lor nu poate fi privită separat de Învierea lui Hristos. Desenul din mormântul lui Valerii reflectă concepția Învierii lui Hristos ca promisiune a învierii oamenilor[310].

În anul 1956, Biblioteca Universității din Utrecht a cumpărat o serie de papirusuri și pergamente ce au aparținut profesorului Carl Schmidt, un bun cunoscător al literaturii copte[311]. Printre ele se aflau cinci foi de pergament scrise de aceeași mână și cuprinzând paginile 31-34, 41, 42, 69-70 din codexul căruia îi aparțineau în original. Ultimele patru pagini conțin părți din binecunoscuta *Assumptio Mariae* atribuită lui Teofil din Alexandria. Textele de la paginile 31-34 și 41-42 vorbesc despre sărbătoarea dedicată Fecioarei Maria și Nașterii lui Hristos, unde se amintește și despre pasărea Phoenix. Se cunosc trei versiuni copte ale praznicului Mariei, manuscrise în dialectul sahidic și incomplete, însă împreună formează o secțiune coerentă a acesteia, care generează ideea unui întreg[312].

Sărbătoarea a fost oficiată prima dată într-o biserică închinată Fecioarei Maria, cu ocazia Adormirii ei. Comemorarea săvârșită este cel mai vechi rit marianic pe care îl știm. În primele

[310] Roelof Van Den Broek, *op. cit.*, p. 160.
[311] Gilles Quispel, Jan Zandee, *Some Coptic fragments from Martyrdom of St. Pantoleon*, Amsterdam, North Holland Publishing Company, 1962, pp. 42-52.
[312] Roelof Van Den Broek, *op. cit.*, p. 33.

cinci decenii ale secolului al V-lea se ținea în Constantinopol, iar în Egipt era cunoscută la aceeași dată, și posibil chiar mai devreme. Asemenea multor sfinți și martiri, și Fecioara Maria avea o zi de prăznuire. Cinstirea unui sfânt avea loc în ziua morții sale, punând accent pe felul în care a slujit lui Dumnezeu până la sfârșitul zilelor. Sărbătoarea marianică nu avea însă acest aspect la început, deoarece nici Noul Testament și nici Tradiția Bisericii nu furnizează prea multe informații despre moartea acesteia, ci mai degrabă au privit viața ei și, în mod special, cel mai important eveniment: Nașterea lui Iisus Hristos. Punctul culminant al cultului marianic îl constituia, așadar, sărbătoarea Nașterii lui Hristos, strâns legată de Crăciun: în Constantinopol se sărbătorea pe 26 decembrie, în alte părți pe 25 decembrie. În unele teritorii, unde Boboteaza era comemorată ca zi a nașterii lui Hristos, prăznuirea avea loc la puțin timp după data de 6 ianuarie. În Biserica Coptă, sărbătoarea era pe data de 28 Tôbi, adică 16 ianuarie, după Sinodul din Efes din anul 431, unde Fecioara Maria a fost declarată *Theotokos*. Astfel, cultul ei este nelipsit din evlavia credincioșilor. Separarea Adormirii Maicii Domnului de Nașterea lui Hristos a cerut, de asemenea, o adaptare a cinstirii morții altor sfinți, care a dus la o trecere a accentului de pe Nașterea lui Hristos pe moartea și ridicarea la cer a Mariei, dacă se iau în calcul informațiile regăsite în *Transitus Mariae Apocrypha*, apărute la sfârșitul secolului V[313].

La copți, această tradiție a fost probabil adusă de către patriarhul Teodosie (537-567), ce în 21 Tôbi 567 a ținut o slujbă în care *Transitus Mariae* este complet prelucrat. De asemenea, el pare a fi responsabil de introducerea celor două sărbători religioase ale morții și ridicării la cer a Mariei, una pe 21 Tôbi (16 ianuarie) și una pe 16 Mesôre (9 august). Aceste două date sunt menținute în Biserica Coptă până astăzi, chiar dacă *Ador-*

[313] *Ibidem*, pp. 36-37.

mirea este prăznuită în toată lumea creștină pe 15 august[314].

Pe baza acestor date, este posibilă o similitudine între data sărbătorii marianice și data referitoare la apariția pasării Phoenix. Această datare a sărbătorii marianice copte nu spune nimic despre vechimea surselor folosite de către autor. În anumite cazuri, se observă că folosește concepte clare ale unei perioade mai vechi, asupra înțelesului, care cu toate că este ambiguu, se referă la episodul Phoenix. Cel care a scris ceremonia, probabil obținuse informația dintr-o sursă mai veche, conform căreia Phoenixul s-a arătat la sacrificiul lui Abel, la plecarea israeliților din Egipt, dar și în anul nașterii lui Iisus. Astfel, putem conchide că acea corelație între Phoenix, sacrificiul lui Abel, plecarea israeliților și nașterea lui Hristos are o vechime de cel puțin trei secole înaintea scrierii ceremoniei marianice. Este posibil să fi fost folosite și unele speculații iudaice precreștine, deoarece în secolul II găsim într-un manuscris o afirmație conform căreia pasărea Phoenix s-a arătat israeliților după plecarea din Egipt[315].

Autorul copt menționează aceste trei apariții în slujbă, dezvoltând o interpretare simbolică a Phoenixului, și anume că această pasăre este metaforă a Învierii Domnului. Apare din nou ideea de înviere după trei zile a păsării Phoenix, existând în paralel și credința că aceasta trăiește în Liban și aduce din rai plantele aromatice folosite pentru a-și da foc. Datele legate de hrana păsării provin din altă sursă, probabil ebraică, și anume că ea trăiește doar cu rouă (Apocalipsa lui Baruh și Lactanțiu). Respectivele date au fost adăugate de către autor după ce menționează arderea păsării la sacrificiul lui Abel și apoi, în progresie logică, vorbind despre învierea păsării după trei zile[316].

Textul și traducerea pasajului legat de phoenix le vom

[314] *Ibidem*, pp. 37-38.
[315] *Ibidem*, p. 41.
[316] *Ibidem*, pp. 41-42.

prezenta în cele ce urmează în întregime: „Bucuria s-a așternut în întreaga lume datorită nașterii lui Hristos. Căci sângele lui Abel plânge din ziua în care l-a ucis până la sângele lui Zaharia și al pruncilor care au murit împreună, căci Dumnezeu i-a zis lui Adam când l-a alungat din rai: «nu vei mai intra în acest loc, în trup, decât dacă ești născut din apă și din duh». Hristos a deschis poarta Raiului și a dus acolo sufletele pruncilor și sufletul lui Abel, astfel încât sângele lor să tacă. Acum, când Abel a făcut un sacrificiu, Dumnezeu îl îngăduie mai mult decât pe fratele său, Cain cel rău. Precum focul care a venit din cer și a consumat sacrificiul lui Abel cel drept, același foc a consumat pasărea Phoenix și a transformat-o în cenușă. În cea de-a treia zi, o larvă mică a ieșit din cenușa păsării. A crescut puțin câte puțin până s-a acoperit de pene și a revenit la forma inițială"[317].

Mai mult, la fiecare 500 de ani, această pasăre minunată, zboară în înalt și ajunge în templu unde se așază pe altar spre sacrificiu. Merge întâi în Rai și ia trei crenguțe de copaci bine mirositori, pe care le pune pe altar. Apoi, focul coboară din cer și consumă cele trei crenguțe și trupul păsării. După trei zile apare o mică larvă, căreia îi cresc pene și redevine cum a fost la început. Această pasăre sugerează Învierea Domnului.

Când Dumnezeu a scos copiii lui Israel din Egipt, prin mâna lui Moise, pasărea Phoenix s-a arătat în templul lui On, din orașul soarelui. După numărul de ani, a fost a zecea oară de la geneza sa după sacrificiul lui Abel, când pasărea s-a sacrificat: „În acest an, în Bethleem s-a născut Fiul lui Dumnezeu. Iar în ziua când preotul Zaharia a fost ucis, în locul său a fost pus preotul Simion. Phoenix a ars în templul din Ierusalim. La opt zile după ce Fecioara L-a născut pe Fiu, ea L-a dus împreună cu Iosif la templu pentru a face un sacrificiu pentru nașterea sa, ca prim-născut, numit Iisus. Din acel moment și până astăzi,

[317] *Ibidem*, pp. 42-45.

nimeni nu a mai văzut pasărea”[318].

Mitul păsării Phoenix este prezent și în mitologia chineză, într-o formă diferită de cele prezentate până acum, și anume fenicși pereche (fenghuang): „În munții cerești este o pasăre fermecată, arătând ca un sac galben, însă roșie ca focul, cu șase picioare și patru aripi; nu i se poate zări chipul, nu i se văd nici ochii, dar ea știe să cânte și să danseze”[319].

[318] *Ibidem*, pp. 45-47.
[319] Victor Kernbach, *op. cit.*, p. 470.

II.4. Cultul sfintelor moaşte – învățătură de credință a Bisericii şi principiu misionar

Cinstirea sfinților ocupă un rol important în viața spirituală a Bisericii Ortodoxe. Paralel cultului închinat sfinților, Biserica cinstește și rămășițele pământești ale acestora, cunoscute sub denumirea de *moaște* sau *relicve.* Întruparea Mântuitorului din Fecioara Maria întărește convingerea tuturor oamenilor că prin trup, Hristos a arătat faptul că materia nu este rea, și că în ființa acesteia lucrează forța tainică a Duhului[320]. Maica Domnului ocupă un loc permanent în cadrul fiecărei slujbe ortodoxe, numeroase rugăciuni fiindu-i adresate cu ocazia oricărei sărbători. Pe iconostas găsim în dreapta ușilor împărătești icoana Mântuitorului Hristos, iar în stânga, pe cea a Fecioarei Maria cu Pruncul în brațe. Trupul ei a fost locul de întâlnire dintre Duhul Sfânt, Logos și omenire[321]. Referitor la tema Maicii Domnului, părintele Serghei Bulgakov scrie:

> „Murind în mod firesc, în ziua Adormirii sale, ea nu a fost prizonieră descompunerii, ci înviată de Fiul său, rămâne în trupul său preamărit, la dreapta lui Hristos, în ceruri. În ea s-a realizat ideea înțelepciunii divine în crearea lumii, ea fiind Înțelepciunea lumii create. Justificându-se

---

[320] Sorin Cosma, *Cuvânt de învățătură despre cinstirea sfintelor moaște*, în „Mitropolia Banatului”, anul XXXVI, mai-iunie, 1986, nr. 3, Timișoara, Editura Mitropoliei Banatului, 1986, p. 45.

[321] Ignace Peckstadt, *Quelques reflexions orthodoxes conernant la cremation*, în „Contacts”, Revue Française de L'Orthodoxie, Tome XXXXIX[e] Anne-№ 179, 3[e] Trimestre, 1997, pp. 269-270.

> Înțelepciunea divină și, în persoana ei, venerarea Fecioarei se confundă cu cea a Înțelepciunii divine. În Fecioara Maria s-a unit Sofia cerească și Sofia lumii create[322], Duhul Sfânt și ipostaza umană. Trupul ei a devenit întru totul spiritual și transfigurat. Ea este justificarea, scopul și sensul creației, devenind, în acest sens, slava lumii. În ea, Dumnezeu este deja totul în toți. Rămânând în cer, în starea de preamărire, Fecioara rămâne Maica neamului omenesc, pentru care se roagă și mijlocește. De aceea, comunitatea creștină îi adresează rugăciuni și cântări, cerându-i ajutorul"[323].

Sfintele Moaște au o importanță deosebită, iar cinstirea lor explică fără îndoială, în parte, rezerva față de incinerare: dacă aceasta s-ar fi practicat sistematic, n-am mai fi avut moaște. Și nu numai moaștele sfinților ar fi avut de suferit, ci și trupurile credincioșilor de rând. În limbajul liturgic, sunt numite moaște nu numai rămășițele pământești ale sfinților, ci și cele ale oricărui creștin[324]; pentru că sufletul este în chip tainic prezent în rămășițele trupului, care rămâne legat de persoană pentru totdeauna, împărtășindu-se de sfințenia dobândită de ea, oricât de mică, precum unul însoțit cu sufletul în lucrarea virtuților și împlinirea harului dumnezeiesc[325].

---

322 *Sofia* nu este o persoană divină, dar ea ni se prezintă ca având un chip personal și existând mai întâi în Dumnezeu. Aceasta redă ideea lumii veșnic preexistente în Dumnezeu și conține paradigmele tuturor creaturilor, iar unitatea sa ideală se reflectă în multitudinea lumii create. Ea este precum chipul feminin al lui Dumnezeu oglindit asupra acestei lumi, și are drept replică pe Sofia lumii create. Prin noțiunea *Sofia*, Bulgakov întruchipează antinomia ideii de creație (www.universalis.fr/encyclopedie/serge-boulgakov/2-la-sophiologie, accesat la data de 14.05.2014).

323 Serge Boulgakov, *L' Orthodoxie*, chapitre XVI «Eschatologie orthodoxe» Editions Enotikon-Balzon d'Allonnes et Cº - 1958, p. 166.

324 James Kyriakakis, *Byzantine Burial Customs: Care of the Deceased from to the Prothesis,* în „The Greek Orthodox Theological Review", 19, 1974, pp. 45-49.

325 Jean-Claude Larchet, *Sfârșit creștinesc vieții noastre, fără durere, neînfrun-*

Sfințenia este o stare ce actualizează permanent chipul lui Dumnezeu în om, făcând străveziu în taina omului taina insondabilă a lui Dumnezeu. Prin ea iradiază lucrarea lui Dumnezeu și lucrarea omului potențată și transfigurată de lucrarea dumnezeiască. Sfințenia este opusă ca atare falsificării și degradării vieții umane, abaterii din calea ei de adevărată și strălucitoare realizare nu numai la suprafață, ci și în profunzime. De aceea, sfințenia înseamnă și bucurie pentru descoperirea nesfârșitei noutăți a resurselor de iubire și de reciprocă slujire între oameni, odată cu descoperirea faptului că ne suntem unii altora mădulare, că persoana umană nu se poate împlini de una singură, ci numai în comuniune și comunicare reciprocă. Astfel, se deschide și se actualizează dimensiunea infinitei posibilități de dezvoltare și de înnoire umană în infinitatea iubirii lui Dumnezeu[326].

Tradiția ortodoxă socotește neputrezirea trupului ca pe un semn văzut de sfințenie a persoanei. Există, firește, situații în care trupul nu putrezește deoarece este legat de factori naturali (condițiile atmosferice care favorizează conservarea trupului), de factori artificiali (o îmbălsămare binefăcută) sau de o lucrare diabolică, uneori văzându-se prin neputrezire un refuz al pământului de a primi în sânul său un păcătos. Acestea sunt situații excepționale, în vreme ce neputrezirea sfintelor moaște e un fenomen des întâlnit în Biserica Ortodoxă. Trupurile sfinților sunt pline de har și dau mărturie despre viața de dincolo de moarte[327].

În Răsăritul creștin, sfântul este un om tare, un om neclintit în fața ispitelor, fiind, în același timp, plin de bunătate

---

tat, în pace..., trad. Marinela Bojin, București, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2012, p. 337.

326 Dumitru Stăniloae, *Sfințenia în ortodoxie,* în „Ortodoxia", anul XXXII, nr. 1, ianuarie-martie, 1980, p. 35.

327 Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 338.

și delicatețe, pentru că iubind binele și dorind mereu să-l facă, este el însuși bun, departe de orice împietrire a inimii. Sfântul este omul care s-a eliberat de toate patimile și care a ajuns la o stare de desăvârșită înfrânare, răbdare, smerenie, iubire, la o stare de permanentă vedere înțelegătoare a lui Dumnezeu și de convorbire cu El în rugăciune. Sfântul, prin tot ceea ce face, elimină orice frică de moarte, de nesiguranță, ce întrețin în om toate formele și grijile de asigurare prin bunuri, prin apărarea intereselor proprii și prin toate formele grijii de sine[328].

Multora li se pare că sfinții sunt departe de noi. Dar ei sunt departe de cei ce s-au îndepărtat ei înșiși, și sunt foarte aproape de Dumnezeu cei ce păzesc poruncile lui Hristos și au harul Duhului Sfânt. În ceruri, toate viază și se mișcă prin Duhul Sfânt, însă și pe pământ este același har al Duhului Sfânt. El viază în Biserică, în Tainele ei, în Sfintele Scripturi, și, nu în ultimul rând, în sufletele credincioșilor. Duhul Sfânt unește pe toți și de aceea sfinții sunt aproape de noi. Sfinții viază în altă lume și acolo, prin Duhul Sfânt, văd slava lui Dumnezeu și frumusețea feței Domnului[329].

Sfinții sunt cei care, prin credința lor activă și prin dragostea lor, au putut dobândi asemănarea cu Dumnezeu încă din viața aceasta. Ei au reflectat cu tărie imaginea lui Dumnezeu în lume prin propria lor viață și mărturisire de credință. Ei sunt nenumărați: apostoli, martiri, părinți, bărbați și femei cu viață morală impecabilă, care ne-au precedat având o credință puternică. „Sfinții sunt mijlocitorii și protectorii noștri în ceruri și, prin urmare, membri vii și activi ai Bisericii lui Hristos. Prezența lor binecuvântată în Biserică se manifestă prin icoanele și moaștele acestora, care ne înconjoară cu un nor de rugăciune, cu un nor al slavei lui Dumnezeu. Acest nor nu ne desparte de Hristos, ci dimpotrivă, ne apropie de El, ne unește cu El. Aceștia

[328] Dumitru Stăniloae, *Sfințenia în ortodoxie...*, pp. 36-38.
[329] Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejdii și iadul smereniei,* trad. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 2001, p. 176.

sunt comunitatea creștină nevăzută care trăiește aceeași viață ca și comunitatea creștină văzută”[330].

Sfințenia este vocația fiecărui creștin. A fi cinstit (venerat) în lumea aceasta este un lucru hotărât doar de către Biserică. În Ortodoxie, actul de canonizare nu presupune o procedură atât de minuțioasă precum în catolicism[331]. Această cinstire devine evidentă pentru Biserică, iar prin diferite semne speciale, unele situații (minuni, sfintele moaște și mai ales ajutoare de ordin moral și duhovnicesc) stau drept mărturie. Puterea bisericească, prin actul său oficial, nu face decât să mărturisească aceste fapte, evidente conștiinței ecumenice a Bisericii, și să recunoască drept legală cinstirea sfântului[332].

Moaștele sfinților sunt venerate în mod special. Ele sunt introduse chiar și în *Sfântul Antimis,* pe care va fi săvârșită Sfânta Liturghie, și unde se află reprezentată scena așezării în mormânt a lui Hristos. Sfântul Antimis este un altar mobil, sfințit de către episcop, iar prezența relicvelor în acesta datează din primele veacuri creștine, când Sfânta Liturghie era săvârșită pe mormintele martirilor[333]. În acest sens, este reprezentativ cuvântul Sfântului Simeon Noul Teolog, care vorbește despre trupurile sfinților: „Când vine sfârșitul și se desparte sufletul de trup, atunci harul Sfântului Duh este însușit și sfințește întregul trup mort ... de aceea oasele goale și moaștele sfinților izvorăsc tămăduiri și vindecă orice boală”[334].

Referitor la moaștele sfinților, părintele Serghei Bulgakov ne explică: „Din punct de vedere dogmatic, cinstirea moaștelor (ca, de altfel, și cea a icoanelor) se bazează pe credința într-o legătură specială dintre sufletul sfântului și moaștele sale, legă-

[330] Serge Boulgakov, *op. cit.*, pp. 168-170.
[331] *Ibidem*, p. 172.
[332] *Ibidem*, p. 171.
[333] Ignace Peckstadt, *op. cit.*, p. 271.
[334] Συμεών Ν. Θεολόγου, *Λόγος Δ'* δ'. Ζαγοραίου Δ., *Τοῦδσίου καί Θεοφόπου*... Ν.Θ., Εκδοσεις Σπανός, ᾽Αθήνα, σ. 46.

tură pe care moartea nu o poate distruge. În ceea ce-i privește pe sfinți, puterea morții este limitată. Sufletele lor nu părăsesc în întregime trupurile, ei rămânând prezenți în duh și în har, în moaștele lor, chiar și în cea mai mică parte a acestora"[335].

Moartea Domnului este o afirmare a vieții cea după Dumnezeu, iar omorârea morții este *o călcare a morții cu moartea* și dobândirea de mai multă viață. De această viață nouă a trupului înviat al lui Hristos se împărtășește toată firea umană și, cu atât mai mult, sfinții care mor, avându-L pe Hristos în ei, murind deci într-un fel asemenea Lui ca Om. Tăria acestei vieți noi care biruiește moartea și dă o legătură nouă trupului cu sufletul se concretizează în sfintele moaște[336].

Părintele John Breck vede în locul important pe care îl dețin moaștele în Biserica Ortodoxă unul dintre argumentele cele mai puternice împotriva incinerării și în favoarea înmormântării: „Trupul fizic, așadar, trebuie cinstit și protejat, iar în acele situații rare, dar foarte importante – în care persoana a ajuns cu adevărat la sfințenie – trupul, sub forma moaștelor sfinte, să poată fi păstrat și venerat"[337].

Putem spune că și cenușa poate fi păstrată și cinstită ca sfinte moaște. Deosebirea este însă că în cenușă există o nediferențiere și o pierdere de identitate a trupului și a mădularelor sale. Sfintele Moaște sunt întotdeauna fie trupul întreg al sfântului sau al sfintei, fie o parte din trupul său, care poate fi identificată (cap, mână, braț, picior etc.), ceea ce permite stabilirea unui raport direct cu persoana[338].

---

335 Serge Boulgakov, *op. cit.*, p. 172.
336 George Remete, *Cinstirea sfintelor moaște în lumina învățăturii ortodoxe despre îndumnezeirea omului*, în „Mitropolia Ardealului", anul XXX, nr. 1-2, ianuarie-februarie, 1985, p. 29.
337 John Breck, *Darul sacru al vieții,* trad. Irineu Pop Bistrițeanul, Cluj-Napoca, Editura Patmos, 2001, p. 358.
338 Jean Claude Larchet, *op. cit.*, pp. 337-338.

Sfinții poartă în făptura lor, încă din această viață, arvuna nemuririi. Unii dintre ei o păstrează și după moarte, prin trupurile lor care rămân nestricăcioase. Ei primesc neputrezirea ca pe un dar, un talant rodit ce nu se pierde, pentru că e dumnezeiesc, iar acest dar al incoruptibilității își are fundamentul în Întruparea Mântuitorului Hristos și în Învierea Sa. Sfânta Scriptură face o distincție clară între moartea în stare de păcat și săvârșirea din viață în stare de har. Când se vorbește despre Anania și Safira, sau despre Irod Antipa, la fiecare dintre aceștia, Sfânta Scriptură folosește termenul: „a murit" (Fapte 5, 5-10; 12, 23). Când se amintește despre Sfântul Arhidiacon Ștefan, textul biblic ne spune că „a adormit" (Fapte 7, 60). Părintele Galeriu, făcând referire la aceste aspecte, afirmă faptul că la cei dintâi este vorba de *expirare*. Sufletul părăsește, cu durere, un trup robit păcatului, predispus stricăciunii, pe când la Sfântul Ștefan este vorba însă de intrare în odihnă, în pace, și nu doar în sânul Pământului-Mamă, ci în sânul Bisericii-Mame, ca mădular viu al trupului lui Hristos. Deci, există o deosebire între a muri și a adormi. Iar când moartea este somn, adormi cu conștiința că te vei trezi, trupul participând la această continuitate de viață. De altfel, pe aceasta se și întemeiază realitatea cinstirii sfintelor moaște[339].

În acest sens, Sfântul Grigore Palama zice: „Căci precum e comună trupului și sufletului dumnezeirea Cuvântului Întrupat al lui Dumnezeu, îndumnezeind trupul prin mijlocirea sufletului, încât se săvârșesc prin trup fapte ale lui Dumnezeu, așa, la bărbații duhovnicești, harul Duhului trecând prin mijlocirea sufletului la trup, îi dă și acestuia să pătimească cele dumnezeiești și să pătimească în chip fericit împreună cu sufletul, care pătimește cele dumnezeiești și care, odată ce pătimește cele dumnezeiești, are și ceva pătimitor (παθητικόν

[339] Constantin Galeriu, *Cinstirea sfintelor moaște*, în „Mitropolia Banatului", anul XXX, nr. 10-12, 1980, pp. 646-647.

τι), lăudabil și dumnezeiesc. Mai bine zis, latura pătimitoare din noi fiind una, se face tot ea și lăudabilă, și dumnezeiască. Fiindcă, înaintând la împlinirea acestui rost fericit al ei, latura pătimitoare îndumnezeiește și trupul, nefiind mișcată de patimile trupești și materiale, chiar dacă așa li se pare celor lipsiți de experiență, ci mai degrabă ea însăși întoarce spre sine trupul și îi atrage de la plăcerea pentru cele rele, insuflându-le prin sine o sfințenie și o îndumnezeire de care nu mai poate fi jefuit. Dovada limpede a acestui fapt sunt moaștele făcătoare de minuni ale sfinților”[340].

Începând cu secolul IV, se dezvoltă cultul sfintelor moaște, atât în Biserica de Răsărit, cât și în cea de Apus. În Răsărit, la scurtă vreme după încetarea persecuțiilor, osemintele sfinților martiri au început să fie căutate și dezgropate din locurile mai îndepărtate sau mai puțin accesibile, unde fuseseră îngropate. Ele sunt transportate cu cinste în orașe și metropole, pentru a li se putea aduce cinstirea cuvenită. Cele mai multe dintre trupurile sfinților au fost duse în Constantinopol, capitala Imperiului de Răsărit. În Apus însă, inviolabilitatea mormintelor și liniștea morților, ocrotite prin vechile legi civile ale Imperiului, au fost mult mai respectate; abia prin secolul al VII-lea au fost dezgropate și transportate moaștele unor sfinți[341].

Hristos este prezent prin harul Său în sfintele moaște într-un fel deosebit de *apariția Lui* în icoana care Îl reprezintă. În moaște nu există chipul lui Hristos, ci Hristos este în mod minunat prezent în materia rămășițelor pământești ale sfinților. În viziunea Sfântului Nicolae Cabasila, trupurile neputrezite ale sfinților sunt Biserica și Sfântul Altar, zidirea nefiind decât

[340] Grigore Palama, în *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*, vol. VII, trad. Dumitru Stăniloae, București, Editura Humanitas, 1999, p. 222.
[341] Ene Braniște, *Despre cinstirea sfinților în Biserica Ortodoxă,* în *rev. cit.*, pp. 50-51.

o imitare[342]. În Biserica primară, Sfânta Liturghie era săvârșită pe mormintele martirilor. Această dumnezeiască slujbă nu se putea oficia fără antimisul în care se aflau părticele din sfintele moaște, fiind un omagiu adus lor. Ele sunt o ilustrare a adevărului că cel care își dă viața pentru Dumnezeu și pentru Evanghelia Sa nu o va pierde, ci dimpotrivă, o va câștiga.

Cinstirea sfintelor moaște este o practică ce datează de la începutul creștinismului. În Scrisoarea Bisericii din Smyrna despre martiriul episcopului Policarp, se spune: „Și așa ridicând noi mai târziu oasele lui mai prețioase și mai încercate decât aurul, le-am depus acolo unde se cuvenea. Și unde să ne dea Domnul să ne adunăm și noi, după putință, să celebrăm cu veselie și cu bucurie ziua de naștere a muceniciei sale spre aducerea-aminte de cei ce au luptat mai înainte și spre exercițiul și pregătirea celor ce vor lupta mai pe urmă"[343].

În Martiriul Sfântului Iustin se amintește faptul că: „Sfinții mucenici s-au dus la locul obișnuit slăvind pe Dumnezeu, li s-au tăiat capetele și și-au săvârșit martiriul în mărturisirea Mântuitorului nostru. Iar unii dintre credincioși, luând pe ascuns trupurile lor, le-au depus într-un loc potrivit, conlucrând cu ei harul Domnului nostru Iisus Hristos"[344]. Iar Georgios Mantzaridis spune că: „Sfinții, care L-au slujit și s-au închinat cu adevărat lui Dumnezeu, sunt, prin moaștele lor, temelia bisericilor zidite, în care slujesc credincioșii. De aceea, Biserica cinstește rămășițele pământești ale sfinților și le păstrează ca pe un tezaur de mult preț"[345].

---

342 Nicolae Cabasila, *Despre Viața în Hristos,* trad. Teodor Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001, p. 157.
343 Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei. Canonul apostolic al primelor secole*, I, Sibiu, Editura Deisis, 2008, p. 374.
344 *Ibidem*, p. 379.
345 Georgios Mantzaridis, *Morala Creștină,* trad. Cornel Constantin Coman, București, Editura Bizantină, 2006, p. 522.

Din perspectiva pe care ne-o deschide unitatea dintre natura spirituală și cea corporală a omului, care ne conduce la înțelegerea prezenței spirituale a sfinților în moaștele lor, chiar și în cele mai mici părticele, viața umană ne apare închegată în întregul indestructibil al persoanei. Persoana umană poate fi concepută astfel ca o formă unică pe care o îmbrățișează spiritul întrupat. În gândirea răsăriteană, ceea ce descoperă persoana prin conștiință este de fapt vederea propriei Împărății cerești, este intuirea rădăcinii sale ontologice în modelul sublim al Persoanei Fiului lui Dumnezeu. Biserica Ortodoxă învață, pe temeiul revelației divine, că harul divin și natura umană formează o sinteză organică. Aceste două elemente, harul și natura umană, se caută reciproc, realizându-se între ele un raport de complementaritate. Harul divin nu lucrează în mod individual, ci prin colaborare cu viața noastră. El începe să locuiască în sufletul omului prin taina Sfântului Botez, fiind asimilat organic prin natura umană și, printr-o sinergie a acestor două elemente – har și natură –, se realizează finalitatea ideală a vieții morale creștine, adică îndumnezeirea prin har a credinciosului, sau asemănarea cu Dumnezeu[346].

Lucrarea Duhului în trupurile sfinților nu se reduce numai la timpul în care ei au trăit pe pământ, ci și după moartea lor, prin prezența harului divin în rămășițele pământești. Biserica îi elogiază pe sfinți, acordându-le un cult de venerare. În cinstirea acordată lor, ea include și rămășițele pământești care sunt sfintele moaște.

Trupurile sfinților „se mențin incoruptibile, pentru că în ele sălășluiește o putere dumnezeiască din vremea când trupurile erau unite cu sufletele. Mai mult, asupra lor se prelungește starea de îndumnezeire accentuată a sufletelor în starea actuală. Aceasta se datorează faptului că puterile sufletului și harul divin din el își prelungesc lucrarea și în trup, înfăptuind în acesta starea de sfin-

[346] Vasile Prescure, *Prezența și lucrarea harului divin în moaștele sfinților,* în „Mitropolia Olteniei”, anul XXXII, nr. 7-9, iulie-septembrie, 1980, pp. 606-607.

ţenie, iar cât timp sfântul trăiește pe pământ, se realizează starea de înduhovnicire, anticipând trecerea sufletului sfântului, prin moarte, la starea accentuată de îndumnezeire. Moaștele sunt, astfel, o anticipare a trupului pnevmatizat de după înviere”[347].

Din punct de vedere dogmatic, cinstirea moaștelor se bazează pe credința într-o legătură specială între sufletul sfântului și moaștele lui, legătură pe care moartea nu o distruge. Puterea morții este limitată în ceea ce îi privește pe sfinți. Sufletele lor nu părăsesc cu desăvârșire trupurile, sfinții rămânând prezenți în duh și har în moaștele lor, chiar în cea mai mică părticică[348]. Mergând pe această idee, putem afirma că trupul primește cununa nemuririi și devine izvor de bună mireasmă, taumaturg și teofor[349].

Dacă cinstirea moaștelor sfinților ar fi o învățătură care să contravină cuvântului Scripturii, cu siguranță că Biserica nu ar îngădui proliferarea unor astfel de practici. Această certitudine ne îndreptățește să afirmăm că, prin cele petrecute cu relicvele sfinților, dascălii Bisericii au văzut în ele o modalitate de a continua sensul învățăturii aduse de către Hristos și transmise apostolilor pentru mântuirea noului popor al lui Dumnezeu, adică întreaga omenire[350].

Temeiurile dogmatice, scripturistice și patristice privitoare la sfintele moaște ne pun în lumină adevărul incontestabil al prezenței harului divin în rămășitele pământești ale celor plăcuți Domnului. Acest adevăr se materializează pe de-o parte, în păstrarea lor nestricăcioasă vreme îndelungată, iar, pe de

[347] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. III, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003, p. 366.

[348] Serghei Bulgakov, *Ortodoxia,* trad. Nicolae Grosu, București, Editura Paideia, 1997, pp. 136-137.

[349] Nicolae Chițescu, Isidor Todoran, Ioan Petreuță, *Teologia Dogmatică și Simbolică,* vol. II, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2005, pp. 150-151.

[350] Nicolae Morar, *Apostolicitatea cinstirii sfintelor moaște*, în „Mitropolia Banatului”, anul XXXVIII, martie-aprilie, nr. 2, Timișoara, Editura Mitropoliei Banatului, 1988, p. 12.

altă parte, prin lucrarea lor taumaturgică. Cu toate acestea, s-au adus unele obiecții pe baza unor interpretări eronate și deseori tendențioase ale unor texte din Sfânta Scriptură, cu scopul de a infirma adevărurile doctrinare. Una dintre obiecții susține că trupurile se află sub procesul degradării, al descompunerii materiei organice, atunci când sunt introduse în pământ. Răspunsul este următorul: legea degradării și a descompunerii nu are un caracter general și, ca atare, nu îi cuprinde pe toți oamenii. Dacă nestricăciunea trupurilor sfinților este un fapt mai presus de legile naturii, și dacă Dumnezeu este Cel Care a rânduit aceste legi, atunci El nu poate interveni în calitate de autor al lor pentru a le suspenda, fără ca totuși să le tulbure[351]?

În viziunea părintelui George Remete, învățătura despre cinstirea sfintelor moaște stă în legătură strânsă cu patru mari probleme dogmatice, și anume:

– învățătura ortodoxă privind distincția între supraființa lui Dumnezeu și energiile Sale necreate;
– legătura între trupul și sufletul omului, între material și spiritual, între natură și har;
– trupul înviat al Mântuitorului, temei și izvor al spiritualizării trupului omenesc;
– lucrarea harului divin în Sfintele Taine, principiu dinamizator și etern al înduhovnicirii și transfigurării trupului[352].

Plecând de la comunicarea energiilor divine, Sfinții Părinți au vorbit despre schimbarea sufletului de la starea actuală la o stare divină, specificând că lucrarea sfinților nu este o simplă imitare, ci este o lucrare dumnezeiască. Legătura trupului cu sufletul este un dat ontologic necesar la temelia caracterului incoruptibil al sfintelor moaște. Taina transfigurării moaștelor este taina interpe-

[351] Vasile Prescure, *rev. cit.*, p. 613.
[352] George Remete, *Cinstirea sfintelor moaște în lumina învățăturii ortodoxe despre îndumnezeirea omului*, în rev. „Mitropolia Ardealului”, anul XXX, nr. 1-2, ianuarie-februarie, 1985, p. 20.

netrării dintre material și spiritual, dintre trup și suflet, este taina posibilității sufletului de a pătrunde și înduhovnici materia[353].

Incoruptibilitatea sfintelor moaște provine și din lucrarea permanentă, constantă și profundă, a harului Sfintelor Taine de care se împărtășește credinciosul, mai ales prin Euharistie. Această taină este desăvârșită și nu există niciuna dintre trebuințele credincioșilor pe care să nu o poată împlini cu toată deplinătatea. Prin ea, noi ne facem mădulare ale trupului lui Hristos, păstrându-ne libertatea minții ca fii ai lui Dumnezeu[354].

Euharistia desăvârșește unirea omului cu Hristos, deoarece Scriptura zice: „Cel care mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică, și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi" (Ioan 6, 54). Din acest verset putem observa faptul că Mântuitorul nu spune doar cel ce se unește cu duhul Meu, El Însuși nefiind numai duh. Hristos S-a făcut și trup, fiind Dumnezeu și Om, întru toate asemenea nouă, afară de păcat. Prin Euharistie, Hristos Se unește integral cu omul cel nou-botezat în numele Sfintei Treimi. Începutul vieții veșnice, al nemuririi, al incoruptibilității se face, în chip *firesc*, în creștin, de aici, din momentul primirii, al însămânțării vieții veșnice în făptura noastră, însămânțare ce se realizează prin Sfintele Taine, culminând cu Euharistia[355].

Sfântul Ioan Damaschin vorbește despre posibilitatea lucrării divine prin trupurile neputrezite ale sfinților: „Stăpânul Hristos ne-a dat ca izvoare mântuitoare moaștele sfinților care izvorăsc, în multe chipuri, faceri de bine și dau la iveală mir cu bun miros. Nimeni să nu fie necredincios! Dacă prin voința lui Dumnezeu a izvorât în pustiu apă din piatră tare și din falca

[353] Idem, *Dogmatica Ortodoxă*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2012, p. 281.
[354] Nicolae Cabasila, *Despre Viața în Hristos,* trad. Teodor Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001, pp. 120-122.
[355] Constantin Galeriu, *Cinstirea sfintelor moaște*, în rev. „Mitropolia Banatului", anul XXX, nr. 10-12, 1980, pp. 640-641.

măgarului apă pentru Samson, căruia îi era sete, mai este de necrezut ca să izvorască mir bine mirositor din moaștele mucenicilor? Cu niciun chip pentru cei care cunosc puterea lui Dumnezeu și cinstea pe care o au sfinții de la Dumnezeu"[356].

Osemintele sfinților, menținându-se incoruptibile, arată că „sufletul lor personal și harul Sfântului Duh din ei rămân pe mai departe într-o legătură cu trupurile lor. De aceea, cei ce se roagă lângă osemintele unui sfânt nu se adresează propriu-zis lui, ci persoanei lui, cinstirea trecând la persoană, ca și în cazul cinstirii icoanei"[357].

Biserica și credincioșii au convingerea că prin atingerea de moaște și prin rugăciuni adresate sfântului lângă moaștele lui se întâmplă adeseori tămăduiri și numeroase minuni, datorită energiilor dumnezeiești care se prelungesc din Hristos în sfintele moaște. Un argument pentru cinstirea moaștelor și credința în puterea ce iradiază din ele ni-l oferă un pasaj din Vechiul Testament, în cazul învierii unui mort aruncat peste osemintele prorocului Elisei (IV Regi 13, 21). „Puterea dumnezeiască ce lucrează prin trupurile sfinților după moarte e o continuare, dar și o intensificare a puterii ce lucra prin trupurile lor cât erau în viață, amintind umbra trupului lui Petru, care avea putere să-i vindece pe bolnavii peste care trecea (Fapte 5, 15), sau vindecarea prin atingerea de ștergarele care erau folosite de Sfântul Apostol Pavel (Fapte 19, 11-12)"[358].

Din toate aceste elemente rezultă faptul că practica incinerării trupului uman și apoi împrăștierea cenușii se află în mod diametral în opoziție cu tradiția de secole a Bisericii Creștine. De altfel, practica incinerării ar face total imposibilă cinstirea sfintelor moaște, iar din acest motiv incinerarea este de neacceptat.

---

[356] Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. Dumitru Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2005, p. 211.
[357] Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, pp. 366-367.
[358] *Ibidem*, p. 367.

II.5. Incinerarea – o perspectivă patristică

Concepția creștinilor cu privire la învierea trupului nu a abandonat niciodată integral metafora Sfântului Pavel cu privire la sămânță, iar în dezvoltările ei ulterioare, s-a dovedit că aceasta nu era metafora dominantă. Sfinții Părinți au căutat analogii pentru a ilustra cum, prin puterea lui Dumnezeu, identitatea personală ar putea supraviețui morții sau ar putea să continue să trăiască după moarte[359].

Tertulian, celebru jurist și mare apologet al Cartaginei, care a trăit în secolul al II-lea, în ultima secțiune a lucrării *De Anima* amintește despre incinerarea morților. Atașamentul creștinilor pentru înhumare nu este fondat pe rațiuni teologice sau scripturistice, ci pe respectul pe care îl au față de trup, argument care va fi reluat de autor și în scrierea *De resurectione mortuorum*[360]. Cele două lucrări aparțin scrierilor controversate alcătuite împotriva gnosticilor. Ambele lucrări dezaprobă practicile funerare ale păgânilor. Retorul Cartaginei nu ezită să puncteze o atitudine contradictorie în credințele postfunerare ale mulțimii. Tertulian își arată înțelegerea față de aceștia: „Cât despre mine, îmi vine să râd de ei din această privință: deși îi ard [exurit] – atât de sălbatic (atrocissime) pe morți –, în același timp îi venerează utilizând același foc”. Autorul se întreabă cum este posibil ca aceeași dispoziție a flăcărilor să poată avea o conotație negativă – supliciul focului – și, în același timp, să fie considerată ca acțiune benefică în ceea ce-l privește pe defunct. Pentru apologet, această practică evocă jocul pietății cu cruzimea[361].

---

359 Peter Jupp, *Resurrection*, în „Encyclopedia of cremation”, p. 354.
360 Piotr Kuberski, *op. cit.*, p. 133.
361 *Ibidem*, pp. 133-134.

Într-o lucrare redactată în secolul al III-lea, acesta denunță caracterul idolatric al unei practici păgâne care constă în punerea coroanelor în timpul festivităților. Este vorba despre un eveniment survenit pe un câmp militar în anul 211, după moartea lui Septimius Sever și la sosirea noilor împărați. Cu această ocazie s-a purtat cununa de lauri. Un soldat creștin a refuzat acest semn, considerând a fi incompatibil cu credința sa. *De Corona* a fost scrisă pentru a apăra acest militar condamnat pe nedrept la moarte[362].

Respectivul autor afirmă faptul că unui creștin nu i se permite a fi incinerat, potrivit tradiției militare. Acest text este dificil de interpretat, deoarece lipsesc date în acest sens. El pare să insinueze existența unui raport între practica incinerării și cultul în uz derulat în armata romană. Fontaine vede aici „un obicei impus de necesitățile războiului care consta în a da un mormânt în scurt timp unui număr foarte mare de morți"[363]. El crede cu certitudine că textul lui Pliniu cel Bătrân face referire la depunerea războinicilor morți în pământuri îndepărtate și săpate în grabă. *Ex disciplina castrensi* se putea deci referi la acest obicei militar. Este dificil să precizăm în ce măsură acesta este în contradicție cu obiceiul creștin. Este pertinent să se explice (*non licuit*) respectul față de corpul destinat învierii și prin grija de a imita înmormântarea lui Hristos. Piotr Kuberski vine și afirmă că dacă primul argument (cel a învierii) a fost evocat de cartaginezi pentru respectul trupului uman, al doilea, referitor la imitarea îngropării lui Hristos, nu a fost niciodată menționat în acea perioadă. Autorul vede incinerarea inutilă, ea având posibilitatea de a fi înlocuită foarte bine de înhumare. Fontaine vede totuși în *merita ignis* focul etern pe care soldatul l-a meritat pentru pedepsirea păcatelor sale[364].

---

[362] Georges de Plinval, *Tertulien et le scandale de la couronne*, dans „Mélanges Joseph de Ghellinck", vol. I, Gembloux, 1951, pp. 183-188.
[363] Tertullien, *De corona*, Édit. introd. et commentaire par Jacques Fontaine, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, p. 138.
[364] Piotr Kuberski, *op. cit.*, p. 136.

Atitudinea lui Tertulian este fără echivoc: condamnarea incinerării nu face obiectul niciunei îndoieli. Ea este extrem de virulentă și denunțată, dar și deposedată de orice complicitate cu păgânismul. Acest ritual este dezaprobat oare „din cauza caracterului idolatric sau învățăturii contrare privind învierea trupurilor?"[365]. În consecință, creștinii nu au adoptat acest obicei, deoarece îl considerau incompatibil cu credința în înviere. Totuși, se pare că apologetul nu îl afirmă atât de vehement, iar în ochii săi, incinerarea este asimilată unei forme de idolatrie, care creează o confuzie între cultul zeilor și cultul morților[366].

Un alt apologet din secolul II, care menționează incinerarea, este Minucius Felix, cunoscut grație unui dialog ce are loc între un creștin și un păgân, intitulat *Octavius*. În diatriba sa vehementă pe un ton amical, păgânul Cecilius expune un adevărat lanț de critici la adresa creștinismului. El se arată împotriva credinței în ceea ce privește sfârșitul lumii și califică drept neadevăruri învățăturile creștinilor care susțin că trupurile înviază după moartea care i-a redus la pulbere și cenușă, și că, odată dispăruți, nu mai pot ajunge să renască în eternitate. Argumentele lui Cecilius nu au nimic surprinzător, deoarece le regăsim și la alți păgâni în polemica raportată învierii morților. În dialogul intitulat *Octavius*, creștinul răspunde reproșurilor lui Cecilius, afirmând credința lui necondiționată în Dumnezeu Care creează și recreează ființa umană. Creștinul, condamnând incinerarea, declară că fiecare trup uman care este redus la cenușă sau care se disipă în fum, într-adevăr, este luat de la noi, dar păstrat de către Dumnezeu. Acesta nu se arăta neapărat împotriva ideii de incinerare, însă el scotea în evidență faptul că practica veche și preferată a creștinilor este înhumarea (XXXIV, 10).

365 Victor Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris, Éditions Beauchesne, 1980, p. 52.
366 Piotr Kuberski, *op. cit.*, p. 137.

Pe marginea acestui text, se impun anumite observații. Se remarcă uneori că în răspunsul din *Octavius* textul nu are coerență[367]. În zadar se poate căuta în versiunea latină o mențiune relativă privind incinerarea. Luată în considerare critica lui Cecilius, o astfel de omisiune surprinde: cum să se înțeleagă în aceeași frază o indiferență față de mormânt în general, urmată de o declarație în favoarea înhumării? Giuseppe Schnitzer explică acest lucru printr-o atitudine deliberată a copistului medieval, care, transcriind pasajul la puțin timp după interdicția incinerării, a înlocuit cuvântul *ignium*, pentru a nu-i scandaliza pe scriitorii creștini. Ipoteza este evident dificil de urmat, deoarece autorul ei propune o lectură a textului fără a ține cont de context. De fapt, răspunsul din capitolul XXXIV trebuie luat în considerare, raportându-l criticilor lui Cecilius din capitolul XI. Ca reacție la reproșul de a nu practica incinerarea, fiind un obstacol în fața învierii, autorul creștin informează că felul mormântului nu are nicio legătură cu această credință.

În logica afirmațiilor lui Cecilius, se pare că vorbind de mormânt în general, *Octavius* subînțelege practica incinerării. Înhumarea este calificată ca fiind veche (veterus) și preferată. Autorul nu dă motivul acestei preferințe și nu citează nicăieri argumente scripturistice. Acest fapt nu era necesar, deoarece lucrarea a fost redactată în atenția numeroșilor păgâni. Ne putem întreba de ce apologetul roman nu s-a referit la marile figuri ale Antichității, precum Cicero sau Pliniu, care ținuseră deja un discurs asemănător și care ar fi putut da mai multă greutate și consistență celor adresate de el păgânilor. Este posibil ca termenul *veterus* să fi făcut aluzie la perioada istoriei biblice și deci, la originea umanității[368].

Textul lui Minucius Felix este menționat în dezbaterile privind incinerarea la sfârșitul secolului al XIX-lea. Pentru unii

---

[367] Giuseppe Schnitzer, *Minucio Felice e la cremazione*, în *Religio*, vol. X, 1934, p. 38.

[368] Piotr Kuberski, *op. cit.*, pp. 137-139.

este prezentat ca o probă ostilă a creștinismului în fața acestui ritual, pentru alții, ea devine un sprijin pentru tezele necondamnării incinerării de către Biserică. După Schnitzer, pasajele examinate exprimă atitudinea creștinilor care, spre sfârșitul secolului al II-lea, protestau împotriva acuzațiilor de condamnare a incinerării. Acest fapt nu apare deloc în *Octavius*. Poziția lui Minucius Felix asupra acestei întrebări nu poate fi înțeleasă în afara contextului relativ privind polemica despre înviere. La începutul secolului al III-lea, atunci când s-a redactat această scriere, incinerarea era încă practicată, dar nu era un obicei funerar dominant. Atât mărturiile lui Tertulian, cât și cele ale lui Minucius Felix, sugerează faptul că păgânii reproșau creștinilor respingerea acestei practici de a trata morții, datorită credinței lor eshatologice în învierea trupurilor[369].

În același secol, Sfântul Irineu a adus argumente în favoarea unui concept material al învierii trupului în fața oponenților, venind în sprijinul unei înțelegeri mai duhovnicești: „Particulele cărnii noastre – hrănite de pâinea Euharistiei, care a fost, literal, carnea lui Hristos – ar fi realcătuite de către Dumnezeu, astfel încât nicio particulă să nu se piardă”[370]. Din secolul al II-lea și până în secolul al XIV-lea, doctrina creștină, predica și învățăturile despre minuni au insistat asupra ideii de înviere tocmai a părților materiale ale trupului care au fost așezate în mormânt[371].

În secolul al III-lea, Origen a căutat să găsească o cale de mijloc pentru gnostici, deoarece pentru unii dintre aceștia nu exista o altă viață viitoare a trupului, alții însă erau în favoarea ideii de reanimare a cărnii moarte. El a invocat, în acest sens, tocmai metafora seminței, accentuând ideea transformării în

[369] *Ibidem*, p. 140.

[370] Caroline Waker Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity*, 200-1336, New York, Columbia University Press, 1995, p. 59.

[371] *Ibidem*, p. 8.

dauna continuității, observând, de exemplu, faptul că oamenii mănâncă și elimină ceea ce mănâncă și, de aceea, asta înseamnă că și trupurile lor nu sunt pe tot parcursul vieții la fel. Trupurile nu ar fi reasamblate din părți de organe întregi. În Rai, omul ar avea un trup spiritual și luminos, pe care nu se întrevăd semnele vârstei sau ale sexului de care aparțin. El a înlăturat astfel metafora *seminței*, preferând ideea *statuii reasamblate*, în care toate particulele ar fi readunate. Învierea trupească ar însemna atât restaurarea materialului trupesc, cât și a întregului corp, iar cultul moaștelor, probabil, a făcut parte din contextul creat de argumentele sale. Cu toate acestea, și el a vorbit despre modul în care trupul ar trebui înmormântat, considerând că – fie este vorba despre îngropare, incinerare sau dezgolire – aceasta nu ar putea nici afecta, și nici constrânge puterea lui Dumnezeu de a învia ființele umane[372].

Fericitul Augustin, în lucrarea *Cum să ajutăm morții*, a pus accent pe grija pe care trebuie să o avem pentru trupurile fără viață, grijă ce are la bază un instinct natural și pios. Nici distrugerea, nici disoluția nu ar putea afecta, într-un final, viitoarea înviere a trupului nostru uman. El a insistat asupra faptului că fiecare zgârietură de pe trup se va întoarce la acesta atunci când va fi să fie înviat, la Parusie[373].

În secolul al XIII-lea, Toma de Aquino a fost cel care a dominat teologia catolică, după Fericitul Augustin. El a respins metafora seminței din diferite motive, susținând faptul că învierea nu este un proces natural, ci unul supranatural. Ca și Origen, el a adus în atenție un aspect critic privind privilegiul identității personale, considerând-o ca fiind deasupra continuității noastre fizice. Trupul înviat, în opinia sa, ar fi fost identic cu cel vechi, din punct de vedere numeric și specific, dar nu și din punct de vedere cantitativ: el va fi reînălțat cu o nouă calita-

[372] Peter Jupp, *Resurrection*, în „Encyclopedia of cremation”, p. 354.
[373] *Ibidem.*

te glorioasă. Aquino a reinterpretat fragmentul din I Corinteni 1, 15 și 35, propunând spre discuție două întrebări provenite de la oponenți distincți și a concluzionat că metafora seminței este răspunsul la a doua întrebare, – adică ea ilustrează natura doar a trupului înviat, nu însă și cauza. Învierea este opusul generației: trupurile revin la viață prin puterea divină, nu pe calea unei puteri naturale. Trupurile noastre nu sunt ca hainele, să fie date jos în momentul morții și puse din nou pe noi la momentul învierii. Doar nemurirea este cea care ni se adaugă. În trupul mort nu este nicio indicație în acest sens, nu este nicio putere, nu este nicio înclinație, iar sufletul nu suferă după trupul în care a fost înainte[374]. În secolul XX, Sfântul Nicodim Aghioritul menționează faptul că celor care recurg la practica incinerării morților trebuie să li se dea același canon, precum sinucigașilor[375].

Indiferent de soluțiile avansate pentru problema identității personale în viața de după înviere, până în perioada modernă nu a mai existat niciun teolog important care să se impună și să nege doctrina învierii trupului. În circumstanțe obișnuite, se considera că Dumnezeu readuce și realcătuiește aceleași particule materiale din care trupurile fuseseră compuse anterior. Până cel puțin în secolul al XVII-lea, predicile, imnurile și obiceiurile funebre le-au oferit creștinilor speranța în înviere într-un trup format din fragmentele lor reunite[376].

[374] *Ibidem*, pp. 354-355.
[375] Νικοδήμου' Αγιορείτου, *Πηδάλιον*, Εκδοσεις Αστήρ, Αθήνα, 1993, σσ. 623-624.
[376] Peter Jupp, *Resurrection*, în „Encyclopedia of cremation", p. 355.

II.6. Concluzii

1. Noul Testament aduce problema morții și a vieții veșnice în centrul domeniului de valoare și *sens*. Moartea nu mai este un proces natural, ci distrugerea sensului vieții, iar viața veșnică înseamnă depășirea morții prin crearea de *sens*. În Noul Testament această stabilire a *sensului* este posibilă datorită lui Dumnezeu, Creatorul vieții. Viața veșnică nu provine dintr-o mortalitate inerentă, deoarece ea este oferită de către Dumnezeu prin actul Său, grațios, de scoatere a umanității din moarte prin înviere. Învierea este o transformare reală, o transformare a vieții lipsite de înțeles, într-una binecuvântată cu sens veșnic, o transformare a vieții fără Dumnezeu într-una trăită în legătură directă cu El.

2. Prin moarte, omul trece și intră cu adevărat în deplinătatea vieții. Fără moarte, viața pământească, din punct de vedere rațional, apare ca un non-sens și inexplicabil. Din acest punct de vedere, creștinismul consideră moartea un eveniment universal și necesar. Necesitatea și universalitatea morții se explică doar în Dumnezeu, devenind un eveniment prin care viața își găsește adevăratul sens, moartea fiind puntea universală de trecere spre o altă viață, spre viața veșnică.

3. În ceea ce privește mitul păsării Phoenix există două versiuni principale. Prima indică faptul că această pasăre stă într-un cuib aromat, în care este consumată de flăcările produse de soare, apoi pe măsură ce arde, ia naștere o altă pasăre. A doua versiune prezintă o pasăre Phoenix moartă, care trece printr-un proces de descompunere în cuibul ei. O nouă pasăre care se regenerează dintr-un vierme zboară la Heliopolis, în Egipt, transportând pasărea moartă și lăsând-o pe altarul Regelui-Soare.

3. Sfintele Moaște nu sunt pur și simplu niște rămășițe trupești, ci ele arată sfințenia, asigurând punctul de întâlnire între existența pământească și lumea divină. Practica incinerării ar fi constituit un impediment, sau ar fi stopat acest cult care s-a format în rândul poporului care practica înhumarea. Incinerarea trupului uman și împrăștierea cenușii se află la pol diametral opus cu tradiția Bisericii, practica incinerării făcând imposibilă cinstirea sfintelor moaște, iar, din acest motiv, ea este de neacceptat. Martirajul sau mucenicia este o reactualizare a jertfei lui Hristos, asemenea Euharistiei.

Capitolul III

Elemente de antropologie teologică ortodoxă

III.1. Valoarea trupului în Ortodoxie

În teologia răsăriteană, fundamentul antropologiei îl constituie, fără îndoială, elementul divin al firii omenești: chipul lui Dumnezeu. Este vorba despre chipul lui Dumnezeu, dinainte de păcatul originar. În viziunea Sfinților Părinți, numai destinul inițial, numai starea din rai definește ființa umană, iar, după căderea în păcat, această stare paradisiacă apasă cu toată greutatea asupra parcursului pământesc al omului. Eshatologia, ca dimensiune existențială a timpului, este inerentă istoriei, ea înlesnindu-ne cunoașterea tainică a lucrurilor prime și ultime, și presupunând o oarecare imanență a raiului și a Împărăției lui Dumnezeu. Această nostalgie a nemuririi și a raiului pierdut este normativul firii celei adevărate, care are corespondentul în prezența absolut reală a Împărăției, timpul liturgic este încă de pe acum chiar eternitatea, iar spațiul orientat în chip liturgic este încă de pe acum Răsăritul Împărăției. Eternitatea nu este nici înaintea timpului și nici după timp, ci ceea ce îl deschide asupra propriei sale dimensiuni[377].

Antropologia ortodoxă se deschide eshatologic asupra termenului său adevărat: *Taina viitorului,* adică integrarea întregii iconomii pământești în Împărăția Cerurilor. Sfințenia creaturii celei noi transcende sfâșierile timpului istoric, anticipând venirea Împărăției, deja din viața pământească. În acest sens, Sfinții Părinți afirmă că sufletul creștin este întoarcerea în rai, iar istoria este cutremurarea sufletului înaintea ușilor Împărăției[378].

[377] Paul Evdokimov, *Ortodoxia,* trad. Irineu Ioan Popa, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996, p. 64.
[378] *Ibidem*, pp. 64-65.

Chipul și asemănarea reprezintă imprimarea chipului lui Dumnezeu în fire, după har și participare[379]. Deseori, părintele Stăniloae prezintă alcătuirea ființei umane din perspectiva *omega* a creației îndumnezeite, din perspectiva întregului Om în a cărui definire sunt cuprinse chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Acest fapt, pe de-o parte, din orizontul desăvârșirii în unire cu Dumnezeu, iar, pe de altă parte, din perspectiva intersubiectivității, a dialogului între întreguri în lumina Supraîntregului dumnezeiesc. În acest context, sunt echilibrate și organic corelate lucrarea lăuntrică și cea exterioară care o redau și o prelungesc iconic pe prima[380]. În teologia ortodoxă, omul și creația sunt existențe teologice, una fiind în alta și fiecare participând în măsura proprie la energiile necreate ale lui Dumnezeu. Toate au fost create în Hristos și participă la *axis mundi* care este Hristos[381].

Antropologia este o problemă de creare, de re-creare în Dumnezeu: structura ființei nu este atât un dat, cât un fapt, un proces. În viziunea lui André Scrima, îndumnezeirea omului este lucrarea harului creator, care înnoiește profund creația, astfel încât numai în această conlucrare creatoare libertatea umană poate cunoaște adâncurile ființei. Există un aspect apofatic al antropologiei, tocmai pentru că omul are o participare la Dumnezeu și, mai ales, pentru că se îndumnezeiește. Îndumnezeirea comunică omului apofatismul determinărilor persoanei hristice[382].

Creația *după chipul* și scopul creației omului stabilesc un fel de *înrudire* între om și Dumnezeu, înrudire garantată și asi-

[379] *Ibidem*, p. 65.
[380] Florin Caragiu, *Antropologia iconică reflectată în opera Părintelui Dumitru Stăniloae*, București, Editura Sophia, 2007, pp. 67-68.
[381] Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă,* București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2004, p. 123.
[382] André Scrima, *Antropologia apofatică,* volum îngrijit de Vlad Alexandrescu, București, Editura Humanitas, 2005, p. 207.

gurată prin prezența *de facto* în om a însușirilor personale cu care Dumnezeu l-a înzestrat pe acesta. Legătura dintre Dumnezeu și om asigură acestuia din urmă, statutul său ontologic, modul său de acțiune, mediul propriu, identitatea și viitorul său, ea oferind prerogativele *potrivirii* sau conformării vieții umane cu viața dumnezeiască[383].

Ortodoxia patristică a înțeles antropologia plecând de la hristologie, în lumina hristologiei și în indisolubilă unitate cu aceasta. Dacă în Răsărit n-au existat decizii dogmatice sinodale asupra antropologiei, este pentru că aceasta era văzută ca o consecință a triadologiei și a hristologiei. În Ortodoxie, imaginea călăuzitoare dominantă, în jurul căreia se construiește întreaga dogmatică și care coagulează întreaga experiență eclezială, este cea a *omului nou* în Hristos, ea exprimând starea *naturală* a omului. Plecând de la teologia Sfântului Irineu, trecând prin capadocieni și Sfântul Maxim Mărturisitorul, și până la Sfântul Grigorie Palama, tradiția patristică ortodoxă a rămas fidelă intuiției unei relații organice între natura umană, creată după chipul lui Dumnezeu, și harul divin, de care aceasta are nevoie pentru a-și realiza asemănarea îndumnezeitoare și înfierea adoptivă în Dumnezeu, în Care își actualizează desăvârșirea ontologică[384].

În viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul, temelia doctrinară a îndumnezeirii omului se găsește, evident, în unirea ipostatică dintre natura divină și cea umană în Hristos. Dar rezultatul întrupării se întemeiază, la rândul său, pe scopul creației lui Dumnezeu, căci El a creat omul pentru a-l face părtaș naturii divine. Sfântul Maxim demonstrează foarte clar faptul că dacă îndumnezeirea s-ar petrece conform naturii umane, atunci na-

---

[383] Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigore de Nyssa*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996, pp. 110-111.

[384] Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, trad. Ioan. I. Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 1999, pp. 16-17.

tura ar fi îndeplinit-o, însă acest fapt nu este posibil, deoarece se datorează în exclusivitate doar scopului lui Dumnezeu și harului Său. Așadar, caracteristic îndumnezeirii, ea se realizează chiar în condițiile în care se petrece unirea ipostatică a lui Hristos, adică în armonie perfectă, însă fără schimbare sau știrbire a naturilor. Convingerea acestui mare părinte al Bisericii este că înduhovnicirea noastră nu se realizează după natura umană, deși omul este creat după chipul lui Dumnezeu. Relația omului cu Arhetipul său nu implică, în consecință, o astfel de participare, cum ar presupune o unitate ontologică. Dumnezeu și omul își sunt paradigme unul altuia, iar relația lor rămâne, astfel, pe tărâmul imitării, al capacității de adaptare reciprocă la modurile de existență[385].

Istoria Bisericii relatează faptul că primii creștini s-au opus frecvent infanticidului, abandonării copilului, avortului și sinuciderii, pentru că ei credeau în sfințenia trupului ființei umane. Pentru aceștia, caracterul sfânt al trupului uman nu înceta nici atunci când persoana respectivă murea. Ei au văzut în om coroana creației divine, deoarece omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu (Facerea 1, 27). Deși acest chip a lui Dumnezeu a fost pătat de către om prin căderea în păcat, omul a crezut, totuși, cuvintele psalmistului care a spus: „Micșoratu-l-ai pe dânsul cu puțin față de îngeri, cu mărire și cu cinste l-ai încununat pe el" (Psalmi 8, 5). Mai mult decât atât, Sfântul Pavel le-a spus creștinilor: „Nu știți oare că voi sunteți templul al lui Dumnezeu și că Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi?" (I Corinteni 3, 16). Având în vedere această perspectivă a Scripturii cu privire la trupul uman, la care se adaugă credința în învierea morților, conchidem faptul că primii creștini nu erau dispuși să distrugă trupul uman, chiar mort fiind, prin cele mai devoratoare mijloace cunoscute de către om, cum ar fi focul[386].

---

[385] Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. Anca Popescu, București, Editura Sophia, 2005, pp. 472-473.
[386] Alvin J. Schimdt, *op. cit.*, pp. 49-50.

Credința lor în sfințenia trupului devine, de asemenea, evidentă din modul în care se îngrijeau de morți. Obiceiul creștin de spălare a morților a continuat un timp în viața cultică a Bisericii, astfel, în ultima parte a secolului al IV-lea, Sfântul Ioan Gură de Aur, încă nota că prietenii lui creștini i-au spălat chiar și pe cei care muriseră de ciumă. În plus, creștinii le-au și uns trupurile morților cu mirodenii, așa cum au intenționat cele trei femei (Maria Magdalena, Maria, mama lui Iacov și Salomeea) care au mers să îl ungă pe Hristos la mormântul Lui, în prima zi a săptămânii, dar au descoperit că El înviase din morți (Marcu 16, 1)[387].

Grija și preocuparea primilor creștini de a-și extinde comunitatea reiese și din faptul că au fost primiți alături de ei și *cei care nu erau de-ai lor*, dar și trupurile acestora au fost spălate și îngropate, deși erau străini. Acest tip de comportament l-a impresionat foarte mult pe împăratul roman, Iulian Apostatul. Într-o scrisoare pe care i-o adresează lui Arsaciu, marele preot păgân, spune că grija pe care creștinii le-o acordă tuturor morților este unul dintre motivele pentru care creștinismul este în continuă dezvoltare. Împăratul a observat, de asemenea, o grijă a creștinilor pentru mormintele celor plecați dintre ei[388]. Comentariile acestuia pot părea banale pentru noi, însă ele au, totuși, sens, dacă este să ne amintim că mulți romani *non grata*, precum criminalii care erau executați, nu erau și îngropați, ci doar aruncați în șanțuri sau pe marginile drumurilor. Dar acest comportament nu era considerat bun de către creștini. Fericitul Augustin, la începutul secolului al V-lea, îi îndemna pe credincioșii săi să facă tot ceea ce le stă în putere pentru a avea grijă de morți și a-i înmormânta. Chiar înainte de perioada acestuia, stima pe care creștinii o arătau trupului mort nu era ținută în secret față de credincioși[389].

---

[387] *Ibidem*, p. 50.
[388] *Ibidem*, pp. 50-51.
[389] *Ibidem*, p. 51.

Faptul că, de-a lungul secolelor, creștinii au crezut în sfințenia trupului, fie el mort sau viu, este determinat de concepția potrivit căreia corpul era ceva ce nu aparține omului, ceva cu privire la care, așadar, nu erai liber să decizi cum să îl tratezi tu, în mod egoist. Acesta este încă un alt motiv pentru care incinerarea morților era, pentru ei, de neimaginat. După cum remarca un istoric: „Principalul motiv pentru care [creștinii] își îngropau morții în pământ era respectul pentru trupul care, într-o zi, va învia întru slavă din mormânt”[390]. Refrenul devenit obișnuit în zilele noastre – *e trupul meu și am dreptul să fac ce vreau cu el* – este rezultatul unei culturi seculare neopăgâne total în contradicție cu viziunea Dumnezeului celui Viu asupra omului. Curentul actual în favoarea incinerării, promovat chiar și de către unii creștini, poate fi cu greu perceput separat de această formă de gândire seculară. Pe scurt, în situația în care creștinul din zilele noastre încă mai crede în sfințenia trupului și în faptul că acesta nu îi aparține numai sieși, el va evita și va respinge practica incinerării, așa cum au procedat și primii creștini[391].

Unii dintre susținătorii incinerării consideră că cei ce se împotrivesc acestei practici, în special creștinii care cred în sfințenia trupului, pun prea mare preț pe cadavrul uman. Un critic a și asimilat prețuirea care se dă corpurilor celor decedați cu o „întoarcere la ritualurile funerare din vechiul Egipt”[392]. Drept răspuns, este necesar să menționăm că, în timp ce unii egipteni își îmbălsămau morții, iar unii dintre ei chiar îi puneau pe paturi, în casele lor, nu există nicio dovadă că ei făceau asta pentru că îi venerau pe morți. În schimb însă, această practică ar putea avea legătură cu credințele religioase păgâne, care erau considerate benefice,

[390] Alfred Rush, *Death and Burial in Christian Antiquity*, Washington, D.C., The Catholic University of America, 1941, pp. 21-22.
[391] Alvin J. Schimdt, *op. cit.*, pp. 51-52.
[392] William E. Phipps, *The Consuming Fire for Corpses*, în „Christian Century”, March 4, 1981, p. 222.

atât pentru cel plecat dintre cei vii, cât și pentru cei care au rămas în viață, în urma lui. Mai mult decât atât, nu trebuie uitat faptul că evreii nepăgâni îi venerau foarte mult pe morții lor, dar nu și trupul acestora. Este o mare diferență între a vedea trupul ca pe o creație sacră a lui Dumnezeu și a venera același trup. Ultimul aspect implică ideea de idolatrie, primul, în schimb, nu. Nici evreii și nici străbunii lor nu își venerau rudele decedate sau prietenii decedați. Ei ar fi considerat o asemenea practică drept o încălcare a primei Porunci, care condamnă adorarea sau venerarea altcuiva, cu excepția lui Dumnezeu[393].

Atât arderea morților, cât și îngroparea acestora, nu au doar un caracter practic, ci și unul profund simbolic. „Faptul de a prefera arderea morților sau, dimpotrivă, îngroparea lor, nu se epuizează la nivelul logicii, ci ține de ființa profundă a existenței omului, ține de raportarea lui la cel mai acut fenomen limită al propriei existențe, moartea, iar sensul pe care omul îl atribuie morții își pune amprenta pe opțiunea lui pentru una dintre aceste două variante"[394].

Un argument folosit de morala ortodoxă contra incinerării este acela că omul nu este stăpân nici pe viața, nici pe trupul său, Stăpânul lor fiind numai Dumnezeu. Creștinul devenit prin Taina Botezului mădular al lui Hristos și templu al Duhului Sfânt, nu poate face ce vrea cu trupul său, nici în timpul vieții, nici după moarte, pentru că și-a pus întreaga ființă în mâinile Lui și nu-și mai aparține. Faptul că Dumnezeu este stăpân peste trupul omului și dincolo de moarte, este un adevăr valabil pentru toți[395].

Descompunerea trupului nu ține de om, ci numai de Dumnezeu, Care este Creatorul vieții. Numai El, Stăpânul lumii, dispune de viața și de trupul nostru. Hotărârea omului de a dispune de trup ca de un bun al său se arată ca păcat față de

---

[393] Alvin J. Schimdt, *op. cit.*, p. 52.
[394] Georgios Mantzaridis, *op.cit.*, p. 521.
[395] Jean-Claude Larchet, *op.cit.*, p. 322.

Dumnezeu, o împotrivire față de voia Lui, poate chiar fără ca omul să o știe. Numai cel credincios poate înțelege în ce constă păcatul incinerării. Nu arderea trupului e un păcat, ci reaua voință a celui care vrea să stăpânească peste acest bun al lui Dumnezeu, care este trupul său. Omul păcătuiește atunci când socotește că viața sa îi aparține în mod exclusiv.

Din punct de vedere ortodox, incinerarea nu constituie în sine o piedică absolută pentru înviere. Lucrul acesta îl afirmă Caecilius (secolul II), combătându-i pe cei care ziceau că de aceea înfierează creștinii arderea trupurilor, fiindcă se tem că n-au să mai aibă parte de înviere. Astfel, el spune:

> „De aceea afurisesc rugurile, condamnând arderea cadavrelor, ca și când trupul, și fără atingerea flăcărilor, nu s-ar preface în țărână cu trecerea anilor. Și parcă n-ar fi același lucru dacă îl sfâșie fiarele sau îl înghite marea, dacă îl acoperă pământul sau îl ard flăcările. Căci dacă ar avea simțire cadavrele, orice fel de înmormântare ar fi pentru ele o pedeapsă, iar dacă nu simt nimic, atunci e pentru ele o binefacere să o sfârșească mai repede”[396].

Octavius, care era creștin, le reamintește păgânilor faptul că:

> „Trupul, chiar dacă s-ar usca și s-ar preface în praf, dacă s-ar descompune în apă, dacă ar deveni cenușă, numai pentru noi se pierde, nu mai există, dar pentru Dumnezeu se păstrează, căci Lui îi este dată paza elementelor. Noi nu ne temem, cum spuneți voi, să nu suferim vreo stricăciune la înmormântare, ci ne folosim de un obicei vechi și bun, acela al îngropării”[397].

---

[396] Minucius Felix, *Dialogul Octavius*, în PSB, XI, 4, trad. Nicolae Chițescu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981, p. 362.
[397] *Ibidem*, XXXIV, 10, p. 389.

Pentru învățătura creștină, nu încape niciun fel de îndoială cum că mucenicii, ale căror trupuri au fost arse sau sfârtecate de fiare sau tăiate în bucăți și împrăștiate în toate locurile, vor învia negreșit, tot așa cum vor avea parte de învierea de obște cei ale căror trupuri au fost arse în cuptoarele din lagărele de concentrare, mistuite în incendii, spulberate de bombe, zdrobite în atentate. Puterea lui Hristos de a învia morții nu este condiționată de materie[398].

> Astfel, devine evident faptul că „îngroparea morților, cu toate că nu constituie o chestiune dogmatică, nu încetează să fie direct legată de învățătura dogmatică a Bisericii. Învierea morților, în care crede Biserica, nu va depinde de îngroparea sau arderea lor. Dar și invers: îngroparea morților nu este fără legătură cu credința în înviere. Preferarea îngropării și respingerea incinerării se întrețes cu întreaga învățătură creștină despre om și scopul existenței lui"[399].

Niciodată Biserica „nu simte repulsie față de trup, ci îl cinstește. Omul este chipul lui Dumnezeu, nu doar ca suflet, ci și ca trup, iar scopul existenței omului pe pământ este acela de a-l primi înăuntrul lui pe Cel al Cărui chip este, adică pe Dumnezeu. Toate celelalte probleme se încadrează și se subordonează acestui scop. Dacă arderea trupului omului se întâmplă să slujească acestui scop, este nu numai acceptată, dar și de dorit. Astfel, creștinii care erau condamnați la moartea prin ardere nu au evitat-o, ci au răbdat-o, țintind la unirea lor cu Hristos"[400].

Decizia de a fi incinerat corespunde adesea unei negări a trupului. În multe cazuri, acest ritual corespunde ideii că după moarte trupul nu mai înseamnă nimic, nu mai are nicio impor-

---

[398] Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 311.
[399] Georgios Mantzaridis, *op. cit.*, p. 521.
[400] *Ibidem.*

tanță și nicio valoare, idee cu totul străină de credința creștină[401]. Istoricul Philippe Ariès a arătat cum, de-a lungul secolelor, moartea a trecut de la starea unei realități familiare, la cea a unei realități străine, supărătoare, respinsă, alungată din conștiința individuală și din peisajul social. Atunci când fuga de moarte a devenit o tentație pentru Apus, incinerarea a fost privită ca un mijloc radical de a face să dispară și să se uite orice rămășiță a trupului mort[402].

Mai mult, practica incinerării este legată și de dorința de distrugere totală a trupului, fie propriu, fie al altora, sub care se ascunde mai mult sau mai puțin conștient o negare a persoanei umane. Această practică poate avea mai multe motivații. O parte dintre ele sunt în mod evident incompatibile cu credința creștină, ca, de exemplu, disprețul față de trup, dorința de a oculta moartea sau de a șterge amintirea defunctului, voința de distrugere totală a unei persoane sau de înjosire a ei prin privarea de slujba prohodului[403].

Alte motivații ale arderii trupului pot avea un scop anticreștin, după cum arată cazurile de ardere a moaștelor de sfinți creștini de către musulmani fanatici (cazul cel mai cunoscut este cel al incinerării publice a moaștelor Sfântului Sava de către Sinan Pașa, la Belgrad, în ziua de 27 aprilie 1594), de promovare a incinerării de către puterile acestei lumi, sau dorința exacerbată de a înlocui funeraliile religioase cu incinerarea, în cadrul unei politici de eliminare a religiei, cum s-a întâmplat în Rusia sovietică. Unii vor să fie incinerați pentru a arăta că nu primesc învățătura creștină despre înviere, sau pentru a-și manifesta în mod clar credința că după moarte nu este nimic altceva decât neantul[404].

---

401 Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 315.

402 Philippe Ariès, *Essais sur l`histoire de la mort en Occident, du Moyen Age à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p. 64.

403 Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 316.

404 *Ibidem*, pp. 316-317.

Chiar dacă ultimele argumentări nu sunt atât de frecvente astăzi, ele au motivat și continuă să motiveze rezerva Bisericii Ortodoxe față de această practică:

> „Odată cu ivirea Iluminismului în veacul al XVIII-lea, s-a produs un transfer de la credința în Dumnezeu la încrederea în puterea și spiritul omului. Într-un climat de anticlericalism și de neîncredere, incinerarea a devenit un mijloc concret de a înfrunta Biserica și de a nega totodată învierea cu trupul. Incinerarea a devenit astfel expresia supremă a credinței în completa anihilare a persoanei umane odată cu moartea fizică. În aceste circumstanțe, Biserica, pe lângă grija pastorală de a menține adevărata credință a credincioșilor ei, a socotit că este înțelept să ia poziție față de această practică, și chiar dacă incinerarea nu mai este larg practicată ca o lepădare de Dumnezeu și o negare a învierii, Biserica va continua să păzească adevărurile fundamentale neschimbate ale credinței noastre de astfel de idei străine de învățătura ei"[405].

În perspectiva celor spuse mai sus, unul dintre reproșurile care se aduc incinerării este acela de brutalizare a trupului. Trupul așezat în pământ se descompune lent, fără intervenția omului, natura fiind lăsată să acționeze după legile ei. Incinerarea, dimpotrivă, este un act săvârșit cu voia omului, un proces brutal și accelerat, care, chiar dacă nu produce suferință sufletului, e o agresiune pentru trup care nu este un lucru oarecare, ci parte dintr-o făptură omenească[406].

Arhiepiscopul Ioan (Șakovskoi) de San Francisco scrie:

> „Putem arde vechiturile, gunoaiele, cârpele, dar trupul omenesc nu este nici cârpă, nici gunoi. Trupul celui cre-

[405] *** *Contemporany Moral Issues Facing the Orthodox Christian*, Minneapolis, 1982, p. 182.
[406] Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 321.

> dincios a fost uns cu Sfântul Mir, a primit Duhul Sfânt și s-a făcut templu al lui Dumnezeu, zidire a vieții cele veșnice. Un templu se poate ruina sau poate fi părăsit, dar nu i se dă foc. Trupul viu și trupul lipsit de viață al celui ce crede în înviere sunt, și unul și altul, sământă a învierii. Se cuvine ca trupul acesta care a primit Duhul cel Sfânt și s-a împărtășit cu Trupul și Sângele lui Hristos să fie pus cu toată cinstea în pământ, ca sământă a veacului ce va să vină. Nu poate fi atârnat în copaci, ca să-l mănânce păsările, nu poate fi aruncat în hazna, nici azvârlit pe maidan, ca să ajungă hrană pentru câini sau fiare, nici supus unei distrugeri nefirești"[407].

Părintele David Pestroiu consideră că această practică nu se regăsește în tradiția și spiritualitatea ortodoxă, și că ea este un păcat, deoarece este o formă de desconsiderare a trupului, prin distrugerea lui în foc, și nu cinstirea lui prin credința în înviere, adică reconstituirea persoanei umane în integritatea ei. La fel de mult păcătuiesc cei care împrăștie cenușa, manifestare cu caracter nihilist, susținând mai degrabă o credință religioasă panteistă, străină de credința creștină ortodoxă[408].

În concluzie, valoarea trupului depus în mormânt este imaginea valorii Trupului lui Hristos așezat în mormântul de la poalele Golgotei. Imnele liturgice din Vinerea Mare sunt relevante în acest sens: *Iosif cel cu bun chip...*, iar registrul iconografic al coborârii Sfântului Trup de pe Cruce este de-a dreptul cutremurător. Aici este ilustrată cel mai bine valoarea unui trup mort, dar îndumnezeit, pentru spațiul creștinismului răsăritean, iar învierea din morminte a celor adormiți, imediat după moartea lui Hristos pe Cruce, întregește tabloul pregustării învierii eshatologice a celor din morminte (Troparul pascal).

---

[407] John Shahovskoi, *The Church and the Cremation Problem*, în „Church Life Bulletin", translated from Russian by Fr. Alvian Smirensky, Holy Trinity Cathedral, November, 1962.

[408] David Pestroiu, *Spre viața veșnică..., Rânduieli ortodoxe pentru înmormântare și parastase*, București, Editura Cuvântul Vieții, 2013, p. 13.

III.2. Pregătirea trupului pentru înmormântare şi atitudinea creştinului în fața morții

Moartea ca finalitate a vieții pământești bulversează și dezorganizează viața celor apropiați mortului. Creștinii sunt invitați să trăiască această moarte nu doar ca pe o dispariție și ruptură în timp, ci și ca o trecere, în care exodul este prima imagine. Un nou drum se deschide, atât pentru defunct, cât și pentru cei rămași în viață. Prin moartea fiecărei persoane se realizează o legătură misterioasă cu moartea și învierea lui Iisus Hristos. Trecând din această lume la Tatăl, Fiul Și-a îndeplinit opera Sa de iubire: „Iar înainte de sărbătoarea Paștilor, știind Iisus că a sosit ceasul Lui, ca să treacă din lumea aceasta la Tatăl, iubind pe ai Săi cei din lume, până la sfârșit i-a iubit" (Ioan 13, 1). Drumul pascal al credincioșilor, inaugurat de tainele inițierii creștine, își finalizează etapa lumească în ultima trecere, cea prilejuită de moarte. Speranța noii zile fără sfârșit își găsește împlinirea în fața lui Dumnezeu și prin ceea ce Acesta a hotărât pentru ai Săi[409].

Creștinismul a practicat dintotdeauna numai înhumarea, dând o mare importanță trupului. Prin faptul că religia creștină a moștenit tradițiile religiei iudaice, era firesc să preia și îngroparea, iar nu incinerarea. Trebuie menționat faptul că deși incinerarea nu era interzisă, ea nu era practicată, deoarece vine în contradicție cu învățătura de credință a religiei creștine[410].

[409] Dominique Lebrun, Philippe Gueneley, *Dans l'espérance chrétienne. Célébrations pour les défunts*, Paris, Desclée-Mame, 2008, p. 9.

[410] Nicolae D. Necula, *Atitudinea Bisericii față de incinerare,* București, Editura Basilica, 2013, pp. 20-21.

Istoria timpurie a riturilor de înmormântare creștine constituie un studiu despre cum practicile culturale comune pot fi impregnate cu noi înțelesuri. Morții erau de obicei pregătiți pentru înmormântare acasă, însoțiți (cel mai devreme în secolul al IV-lea) de psalmi și imnuri. Trupul era dus în procesiune la cimitir și, în unele locuri, Euharistia se săvârșea la locul de îngropare (cel mai devreme în secolul III). Se făceau două opriri, iar o a treia oprire, la biserică, a fost adăugată în secolele V–VI, între casă și mormânt. Din acest tripartit a reieșit ordinea riturilor: priveghiul, supravegherea și rugăciunea pentru cel mort, liturghia funerară în biserică, adică liturghia euharistică, ce are ca punct central Învierea lui Hristos și speranța certă a învierii tuturor oamenilor. În cadrul acesteia se aduceau rugăciuni și laude lui Dumnezeu și totodată mulțumiri pentru posibilitatea și promisiunea vieții veșnice[411].

Bisericile Ortodoxe din Est au dezvoltat mai multe rânduieli privind slujba înmormântării: pentru preoți și diaconi, pentru monahi, pentru mireni, pentru pruncii până la 7 ani, pentru cei care au murit în Săptămâna Luminată. În secolul VIII, apare în Biserica Catolică o transgresie de la speranța în înviere la frica Judecății de Apoi. Parte din schimbarea complexă în viziunea asupra morții, împăcării și antropologiei creștine s-a dezvoltat în cele din urmă în Missa Requiem (în traducere literară de la *a se odihni în pace*) care combină, atât textele vechi, cât și ritualurile noi. Reforma protestantă a redus Missa la o scurtă slujbă de îngropare în cimitir, urmată de o predică în Biserică. Această schimbare în practica protestantă a fost menită să respingă orice asociere cu rugăciunea pentru cel mort și concentrarea în schimb asupra celor vii și pregătirea lor pentru moarte, prin proclamarea Evangheliei Învierii[412].

[411] Lizette Larson-Miller, *Burial Services*, în „The Cambridge Dictionary of Christianity”, Editor Daniel Patte, Great Britain, Cambridge University Press, 2010, p. 157.
[412] *Ibidem*, p. 158.

În multe culturi, respectul față de trup se întinde dincolo de moarte, iar grija ce i se aduce în vremea vieții se continuă în ritualurile de înmormântare. Antropologii susțin faptul că gradul de civilizație și de omenie al unui popor reiese și din felul în care se îngrijește de morții săi[413]. Concepției lui Celsus, conform căreia „cadavrele sunt mai de disprețuit decât gunoiul din grajd", Origen îi răspunde astfel – cum li s-ar putea răspunde și celor care, astăzi, cred că trupurile moarte trebuie tratate cu indiferență: „Conform cu cele mai civilizate legi, trupurile lipsite de viață se învrednicesc de o înmormântare cât mai frumoasă, ca să nu jignim cu nimic sufletul care a locuit în acel trup, aruncând fără grijă trupul după ieșirea din el a sufletului, așa cum aruncăm hoitul animalelor"[414].

Împăratul Iulian Apostatul s-a plâns de faptul că primii creștini au umplut lumea de cripte și morminte, și, prin procesiunile cu morții și în onoarea defuncților, au surmenat ochii tuturor cu semne rele prevestitoare ale morții[415]. Acești oameni ai lui Dumnezeu considerau că moartea credincioșilor este motiv de speranță, iar trupurile lor erau văzute în strânsă legătură cu credința în înviere. În acest sens, Apostolul Pavel descrie respectiva atitudine în Epistola către Tesaloniceni, făcând mențiune despre o zi de bucurie în care se va auzi o chemare mare, și Domnul va reveni: „Pentru că Însuși Domnul, întru poruncă, la glasul arhanghelului și întru trâmbița lui Dumnezeu, Se va pogorî din cer, și, cei morți întru Hristos, vor învia întâi. După aceea, noi cei vii, care vom fi rămas, vom fi răpiți împreună cu ei, în nori, ca să întâmpinăm pe Domnul în văzduh, și așa pururea cu

413 Jean-Claude Larchet, *op.cit.*, p. 334.
414 Origen, *Contra lui Celsus*, în PSB, vol. IX, 24, studiu introductiv, trad. și note Teodor Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1984, p. 335.
415 Jon Davies, *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity*, London and New York: Routledge, 1999, p. 5.

Domnul vom fi" (I Tesaloniceni 4, 16-17)[416]. Mântuitorul spune în Evanghelia după Ioan că această „zi vine atunci când toți cei care vor fi în morminte vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu și vor ieși din ele" (Ioan 5, 28-29). Acestea sunt cele două texte folosite în cadrul rânduielii slujbei înmormântării, ele conferind un ton anastasic întregii slujbe[417].

Creștinii asociază tainei pascale o asemănare cu Hristos, iar moartea Sa este întărită prin speranța în Înviere. Acest lucru nu este valabil doar pentru cei care cred în Hristos, ci pentru toți oamenii cu credință, în inimile cărora există mila. De fapt, Domnul Iisus a murit pentru noi toți, iar existența întreagă a umanității este esențial unică și divină, Duhul Sfânt oferind astfel tuturor, într-o manieră pe care doar Dumnezeu o cunoaște, posibilitatea de a fi împreună cu Hristos-Paștile. Respectivul mister pascal, pe care Biserica îl sărbătorește cu credință în funeraliile fiilor ei, arată faptul că toți membrii acesteia, botezați în numele Sfintei Treimi, trec împreună cu Hristos în viața veșnică, traversând moartea[418].

Incinerarea este un act de nimicire, de distrugere conștientă și voluntară a trupului mort, trup care a fost creat de către Dumnezeu. El este prefăcut în cenușă care adesea este împrăștiată în vânt de bunăvoie, astfel încât să nu mai rămână nimic. Cine ar putea împăca acest act de nimicire voluntară cu respectul datorat trupului mort și cu mărturia care este așteptată din partea fiecărui creștin privind învierea promisă de către Iisus? În calitate de creștini ortodocși, noi, dimpotrivă, suntem profund conștienți de faptul că trupul mort a fost cândva botezat în Hristos, că a fost templu al Sfântului Duh, că el, creștinul, a luptat cu trupul său împotriva puterilor răului și că a făcut o

416 Isabel Hapgood, *Service Book of the Holy-Orthodox Catholic Apostolic Church*, Englewood, NJ: Antiochian Orthodox Christian Archdiocese, 1996, p. 368.
417 *Ibidem.*
418 Dominique Lebrun, Philippe Gueneley, *op. cit.*, p. 230.

mulțime de lucruri bune cu același trup. Și, cel mai mult, faptul că Mântuitorul a fost primit în acest trup prin Taina Sfintei Euharistii[419]. Concorporalitatea omului cu Hristos prin Euharistie este unul dintre argumentele forte împotriva incinerării, deoarece, prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Său, omul ajunge la comuniune deplină cu El. Centrul eclesiologiei ortodoxe constă tocmai în această concorporalitate și consangvinitate dintre Mântuitorul și Biserica Sa. Sfinții Părinți au meritul de a fi arătat foarte clar faptul că sensul noțiunii de îndumnezeire corespunde integral cu sensul noțiunii de concorporalitate și consangvinitate, și, în acest sens, Hristos, Euharistia și Biserica – trupul fizic, trupul sacramental și trupul mistic – nu reprezintă trei aspecte diferite și separate ontologic, ci toate trei au o unitate de ființă[420].

Pentru apropiații defunctului, moartea reprezintă o separare, un moment de intensă umanitate unde totul pare să fie acceptare, începutul unei perioade de doliu. Apropiaților săi și comunității care îl înconjoară, Paștile-Hristos, *Noul Exod*, apare într-o manieră singulară. Sărbătoarea pascală determină un jurământ de credință, de speranță și de milă a căror expresie este compasiunea. Creștinii Îl imită astfel pe Hristos, Care, regăsind abisul morții, El Însuși fiind supus supliciului de către Tatăl, manifestă durere și compasiune. Biserica nu încetează să-l acompanieze pe defunct și pe apropiații săi în celebrarea misterului pascal al lui Hristos. Primele momente ale doliului sunt realizate în etape și stadii succesive, pornind de la locul unde odihnește defunctul și până la locul unde trupul va fi înhumat[421].

Potrivit rânduielii slavone, în timpul pregătirilor pentru înmormântare, preotul care oficiază slujba prohodului acordă

---

[419] Ignace Peckstadt, *op. cit.*, p. 272.

[420] Ion Bria, *Introducere în ecleziologia ortodoxă*, în „Studii Teologice”, nr. 7-10, 1976, pp. 695-700.

[421] Dominique Lebrun, Philippe Gueneley, *op. cit.*, pp. 9-10.

o importanță cu totul deosebită trupului mort. Biserica a rânduit ca preotul să binecuvinteze și să tămâieze sicriul răposatului credincios în momentul așezării trupului în el. Apoi, pe fruntea răposatului este aplicată o mică bandă cu imaginea Deisis (Iisus Hristos având de-a dreapta Sa pe Fecioara Maria și de-a stânga pe Sfântul Ioan Botezătorul) și textul Trisaghionului: „Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte fără de moarte, miluiește-ne pe noi!”[422]. Ulterior, este adăugat și textul rugăciunii de iertare după citirea acesteia. Icoana lui Hristos este așezată între mâinile răposatului. Mica bandă de pe fruntea celui adormit simbolizează cununa biruinței, asemănătoare celei unui atlet, la sfârșitul competiției, pe care răposatul speră să o obțină și el prin milostivirea Treimii celei Dumnezeiești și prin mijlocirea Preasfintei Fecioare Maria și a Înaintemergătorului Ioan[423].

La funeraliile unui preot, trupul este mai întâi șters cu ulei, apoi îmbrăcat cu veșmintele sale obișnuite și cu cele preoțești. Fața este acoperită cu Sfântul Aer, semn al faptului că a fost săvârșitor al Sfintelor Taine, în mod special al Sfintei Euharistii. Se așază apoi o Evanghelie și o Cruce în mâinile sale. Totul va fi îngropat împreună cu trupul mort. La fel se procedează și în cazul unui episcop sau monah. Pentru diaconi regula este aceeași, dar între mâinile lor este așezată o cădelniță[424].

Granița dintre vii și morți a fost pentru prima dată marcată de moartea și învierea lui Iisus. Mormântul era gol, pentru că învierea concretă, fizică, a trupului lui Hristos avusese loc (Matei 28, 5-6; Marcu 16, 6; Luca 24, 5), și, deși acest trup înviat a depășit limitele umanului, trecând prin ușile încuiate (cf. Ioan 20, 19), și apărând în locuri diverse (cf. Ioan

[422] *** *Liturghier*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2012, p. 145.
[423] Ignace Peckstadt, *op. cit.*, p. 273.
[424] *Ibidem*.

21, 1), acesta a fost perceput în legătură directă cu trupul pe care Hristos L-a avut dintotdeauna, care a fost recunoscut de ucenicii săi (Luca 24, 31; Matei 28, 9) și care a purtat semnele crucificării (Ioan 20, 27-28). Aceasta este speranța tuturor creștinilor. Și trupurile noastre vor fi înviate, nu doar sufletele. Ne vom recunoaște după chip, iar *urmele* bătăliilor noastre fizice și spirituale vor fi, oarecum, o parte din noi. Trupurile noastre sunt părți inseparabile ale propriei identități, căci, după cum și antropologia ortodoxă susține, o ființă umană este o *soma*, un corp animat, o unitate indivizibilă a lui $\sigma\acute{\alpha}\rho\xi$ (a trupului) și a lui $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ (a sufletului)”[425].

Când Apostolul Pavel le spune celor din Tesalonic „să nu fie triști, ca ceilalți, care nu au nădejde” (Tesaloniceni 4, 13), nu vorbește despre durerea cauzată de moarte, deoarece suferința nu poate fi ascunsă sau înfrânată, însă pentru cel care crede în Iisus Hristos, sensul morții și al vieții iese la lumină din însăși moartea și viața Lui. La rândul său, Biserica recunoaște că viața vine de la Dumnezeu și că moartea nu este sfârșitul implacabil al vieții, ci doar o trecere. Hristos a murit pe cruce pentru a salva lumea, făcând din moartea Sa un act de supunere și de iubire pentru Tatăl Său și pentru întreaga umanitate. Prin moartea oricărei ființe umane are loc o comuniune tainică cu moartea lui Hristos. Se pare că doar în fața morții enigma condiției umane își atinge culmea: „Căci dacă am fost altoiți pe El prin asemănarea morții Lui, atunci vom fi părtași și ai învierii Lui” (Romani 6, 5)[426].

Analizând misterul pătimirilor și morții Domnului nostru, credinciosul recunoaște manifestarea ultimă a iubirii lui Dumnezeu pentru toți oamenii. Punându-și credința în Învierea lui Hristos, El le descoperă sensul unic al întregii vieți pe pământ. Acest mister orientează atitudinea și rugăciunea creștină în mo-

[425] Alexander Tefft, *Lecture. Body, Soul, Spirit*, The Institute for Orthodox Christian Studies, November 20, 2009.
[426] Dominique Lebrun, Philippe Gueneley, *op. cit*., p. 230.

mentul morții și al doliului. Prin rugăciunile pe care le acordă celui defunct, Biserica îl încredințează pe acesta de fapt milei lui Dumnezeu, astfel încât ea hrănește credința în înviere a celor îndoliați și întreține speranța în viața veșnică, exprimând o adevărată compasiune[427].

Rugăciunile și ritualurile funebre constituie momente ale Veștii celei Bune a lui Hristos. Acestea nu trebuie să fie considerate relevante pentru o milă privată, ci ele trebuie văzute ca expresie a credinței comunității. Respectivele moduri de rugăciune, diferite după regiuni, au un caracter suficient de stabil pentru a favoriza credința comunității. Rugăciunea Bisericii pentru cei morți se sprijină pe experiența umană a morții și pe sentimentele pe care aceasta le generează. Biserica, printr-o atenție sporită și cu o mare delicatețe, vine și aduce confortul și consolarea celor aflați în astfel de situații. Simplitatea este primul semn și reprezintă prima mărturie a prezenței evanghelice. Ascultarea cuvântului lui Dumnezeu, mărturia celorlalți credincioși prezenți, cuvintele de credință pe care Biserica le propune celor rămași sunt cu adevărat niște călăuze pe drumul credinței[428].

Potrivit rânduielii păstrate și azi în Biserica Ortodoxă, trupul este spălat, înveșmântat în haine curate, pus în poziția cuvenită, binecuvântat și tămâiat, sărutat pe frunte etc.

Astfel, tradiția răsăriteană mărturisește:

1. Respectul profund pentru trup; 2. Grija de a-l păstra, iar nu de a-l distruge; 3. Credința în înviere și așteptarea ei[429].

Tradiția răsăriteană, prin rânduiala prohodului, învață *poporul* să privească trupul în sicriul deschis, să se apropie de el și

427 *Ibidem*, p. 10.
428 *Ibidem*, p. 11.
429 Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 386.

să îi dea celui mort un ultim sărut – căci este o ființă plămădită, aidoma celorlalți, după chipul lui Dumnezeu[430]. La slujba înmormântării trupul este obiectul cultului, nu rămășițele acestuia. Tertulian critica practica romană de incinerare, considerând-o dezonorantă pentru trup. El a observat obiceiul arderii tămâii pentru ocrotirea celor morți, menționând faptul că: Ce respect este acela când îți batjocorești victimele cu cruzime? Este vorba despre sacrificiu sau de o insultă (ceea ce face mulțimea) atunci când arzi ofrande pentru cel deja ars? Mulți simt diferența și astăzi. James Douglas Davis afirmă că cenușa reprezintă „ceea ce poate fi numită starea ulterioară a unei persoane de după moarte"[431]. Din perspectivă ortodoxă, această imagine postumă a trupului este de neacceptat, și înmormântarea ar trebui să evite această confuzie și să păstreze o legătură clară cu învățătura învierii trupurilor[432].

În Biserica noastră, incinerarea este văzută ca practică păgână și, deci, neevanghelică, fiind o piedică împotriva descompunerii trupului (*pentru ca trupul să se desfacă*...[433]), și totodată o atitudine de blam la adresa antropologiei ortodoxe hristocentrice prin care trupul sfințit, în Biserică prin Taine, nu mai are nicio valoare soteriologică.

[430] Kathryn Wehr, *The Orthodox Bioethics of Cremation*, în http://www.orthodoxytoday.org/OT/view/wehr-the-orthodox-bioethics-of-cremation (accesat la data de 27.11.2013).
[431] James Douglas Davies, *Cremation Today and Tomorrow*, Bramcote: Grove Books, 1990, p. 14.
[432] Kathryn Wehr, *The Orthodox Bioethics of Cremation*, în http://www.orthodoxytoday.org/OT/view/wehr-the-orthodox-bioethics-of-cremation (accesat la data de 27.11.2013).
[433] *** *Molitfelnic*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998, p. 195.

III.3. Hristos – Viața în moarte. De la Mormântul lui Hristos la mormântul nostru

Primii creștini au respins incinerarea, îngropându-și, în mare măsură, morții, pentru că avuseseră un model în acest sens, și anume îngroparea lui Iisus Hristos. Acesta a fost și încă este un motiv important pentru care creștinii resping incinerarea. De asemenea, este important să amintim faptul că Hristos trebuia îngropat pentru a se împlini profețiile din Vechiul Testament. În acest sens, cu aproximativ opt sute de ani înaintea Lui profetul Isaia menționa: „Mormântul Lui a fost pus lângă cei fără de lege și cu cei făcători de rele, după moartea Lui, cu toate că nu săvârșise nicio nedreptate" (Isaia 53, 9)[434].

Hristos nu a fost îngropat pentru că așa era obiceiul la evrei, ci pentru că așa a fost voința lui Dumnezeu, reminiscență a dorinței Lui de la îngroparea lui Moise, pe care Dumnezeu Însuși L-a îngropat. Astfel, având în vedere că Dumnezeu a dorit ca Moise și Hristos să fie îngropați, este logic să concluzionăm că El așa dorește să se facă pentru toți oamenii, din trecut și din prezent, să fie așezați în pământ[435].

Îngroparea lui Hristos este semnificativă și pentru un alt motiv, și anume că în Deuteronomul se spune: „De se va găsi la cineva vinovăție vrednică de moarte și va fi omorât, spânzurat de copac, trupul lui să nu rămână peste noapte spânzurat de copac, ci să-l îngropi tot în ziua aceea, căci blestemat este înaintea Domnului tot cel spânzurat pe lemn (21, 22-23). Așadar, Hristos „Ne-a

[434] Alvin J. Schmidt, *op. cit.*, pp. 59-60.
[435] *Ibidem*, p. 60.

răscumpărat din blestemul Legii, făcându-Se pentru noi blestem, pentru că scris este: Blestemat este tot cel spânzurat pe lemn" (Galateni 3, 13). În lumina acestui fapt, trupul Lui a fost coborât de pe cruce imediat după crucificare și înhumat. Dumnezeu a intervenit astfel prin Iosif din Arimateea, care „a mers direct la Pilat și a cerut trupul lui Iisus" (Marcu 15, 43). Guvernatorul provinciei i-a dat lui Iosif trupul mort al lui Iisus.

Lactanțiu, vorbind despre pătimirea lui Hristos, spune că trupul Său a fost așezat și țintuit pe cruce, iar în momentul când a strigat către Părintele Său, Și-a dat duhul. În acel moment pământul s-a zguduit și catapeteasma templului s-a sfâșiat, soarele dintr-o dată s-a ascuns, iar de la ceasul șase până la ceasul nouă s-au dezlănțuit tenebrele morții. În acest sens, profetul Amos menționează aceasta în mărturia sa: „Iar în ziua aceea, zice Domnul Dumnezeu, voi apune soarele în miezul zilei și voi întuneca pământul în zi luminoasă. Voi preface praznicele voastre în jelire și toate cântările voastre în tânguire, pe toate coapsele voi pune sac și pleșuve vor fi toate capetele, voi înteți jalea ca pentru cel unul-născut și sfârșitul va fi o zi de deznădejde!"(Amos 8, 9-10), iar profetul Ieremia zice la fel: „Cea care născuse șapte copii zace în neputință, își dă duhul și-i apune soarele încă ziuă fiind, este rușinată și ocărâtă. Pe cei rămași îi voi da sabiei înaintea ochilor vrăjmașilor lor, zice Domnul"(Ieremia 15, 9)[436].

Intervenția lui Iosif din Arimateea a avut loc din trei motive: unul este acela de a se împlini cele două profeții din Vechiul Testament (menționate mai sus), al doilea este acela de a evidenția cuvintele pe care Iisus le-a spus femeii care L-a uns cu miresme, și anume că L-a pregătit pentru *îngroparea* Sa (Matei

[436] Lactance, *Institutions Divines,* Livre IV, în „Sources Chrétiennes", No. 377, Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Pierre Monat, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, pp. 175-177; vezi text paralel Lactantius, *Instituțiile Divine*, trad. Petru Pistol, Timișoara, Editura Învierea, 2004, p. 191.

26, 12); și al treilea, pentru a preveni ca trupul Său să fie batjocorit. Așadar, intervenția lui Dumnezeu nu doar că a salvat trupul Fiului Său de la profanare, ci a arătat lumii că înmormântarea în pământ este norma divină[437].

Exemplul așezării lui Iisus în mormânt este un eveniment ce impresionează profund pe orice creștin. Cei patru evangheliști descriu fiecare în parte punerea în mormânt a lui Hristos (Ioan 19, 38-42, Matei 27, 57-61, Luca 23, 50-56, Marcu 15, 42-47). Astfel, la Evanghelistul Ioan citim: „După acestea, Iosif din Arimateea, fiind ucenic al lui Iisus, dar în ascuns, de frica iudeilor, a rugat pe Pilat să ridice trupul lui Iisus. Și Pilat i-a dat voie. Deci a venit și a coborât de pe Cruce trupul Lui. Și a venit și Nicodim, cel care fusese la El mai înainte, noaptea, aducând ca la o sută de litre de amestec de smirnă și aloe. Au luat deci trupul lui Iisus și L-au înfășurat în giulgiu cu miresme, precum este obiceiul de înmormântare al iudeilor. Iar în locul unde a fost răstignit era o grădină, și, în grădină, un mormânt nou, în care nu mai fusese nimeni îngropat. Deci, din pricina vinerii iudeilor, acolo L-au pus pe Iisus, pentru că mormântul era aproape (Ioan 19, 38-42)”[438].

Pentru creștini, mormântul lui Hristos a devenit model suprem pentru propria lor îngropare. Evanghelia ne relatează faptul că Iisus, după ce a fost coborât de pe cruce, a fost așezat în mormânt, și tot din acest mormânt a înviat. Se înțelege astfel tradiția îngropării morților, care s-a răspândit foarte repede printre creștini. Astfel, înhumarea este expresie a credinței în înviere. Așadar, această practică a devenit sacră, iar în istoria omenirii, toți cei care au avut convingeri religioase creștine au considerat înhumarea ca un mod natural și plin de respect față de trupul mort[439].

---

437 Alvin J. Schmidt, *op. cit.*, p. 61.

438 Ignace Peckstadt, *op. cit.*, p. 268.

439 Michele Aramini, *1500 Grammi di cenere, Cremazione e fede cristiana*, Milano, Editrice Ancora, 2006, pp. 41-42.

Trupul Său nu a fost distrus, incinerat, ci a fost așezat în mormânt, purtând în această așezare speranța învierii. Începând cu acest mormânt se va vorbi despre înviere. Crucea devine simbolul morții lui Hristos, iar mormântul, simbolul Învierii Sale. Icoana Învierii înfățișează fie *mormântul gol*, fie *coborârea la iad*, în care Adam și Eva – și cu ei întreaga umanitate – sunt smulși de către Mântuitorul din adâncurile Hadesului. Semnificația altarului pe care se săvârșește Sfânta Liturghie nu este doar cea a tronului lui Dumnezeu sau a Cinei celei de Taină, ci este, de asemenea, și cea a mormântului din care Domnul a înviat[440].

E admis faptul că orice ritual funebru indică separarea dintre cel decedat și cei vii, asigurând integrarea acestuia în lumea celor morți. În creștinism, perspectiva învierii cere adresarea unei întrebări referitoare la trup, la prezența și locul său în cursul funeraliilor. Acest trup, perisabil și destinat distrugerii sigure, rămâne, cu orice preț, esențial în viziunea creștină a morții. *Trupul psihic,* prin transformarea misterioasă a învierii, va deveni *trupul duhovnicesc*. Așezarea în pământ a celui decedat face trimitere directă la așezarea trupului lui Hristos în mormânt. Rămășițele muritoare ale creștinului, însoțite de cortegiul funerar, parcurg drumul de la domiciliu până la biserică și, de acolo, ajung la locul de înhumare. Ele rămân deci prezente pe tot parcursul ceremoniei funerare, deoarece defunctul este unul dintre participanții acțiunii liturgice[441].

Mormântul, prin extensie, cimitirul, are un rol important în viața societății. A te reculege lângă un mormânt, care evocă prezența simbolică a celor morți, este un element esențial pentru perpetuarea vieții generațiilor ce se succed. Cimitirele sunt locuri de memorie. Memoria și amintirea le definesc ca o colecție de locuri în fața cărora cei vii își aduc aminte de cei morți și, implicit, de propria lor moarte. Existența mormintelor între-

[440] Ignace Peckstadt, *op. cit.*, pp. 268-269.
[441] Piotr Kuberski, *op. cit.*, pp. 403-404.

ține memoria colectivă, astfel încât societatea poate să-și conștientizeze cu adevărat trecutul și să-și înțeleagă, de asemenea, prezentul[442]. În limba greacă mortul este numit *κεκοιμηνένος* (adormit), iar pentru locul unde sunt îngropați morții, grecii folosesc două cuvinte *κοιμητήριον*[443] (sălașul celor ce dorm, dormitor) și *νεκροταφείο* (loc de îngropare a morților). Astăzi se folosește cu preponderență ultimul termen[444].

Memoria sau amintirea se sprijină pe semne concrete și nu trebuie ca incinerarea să antreneze o pierdere a amintirii propriei origini, deoarece originea semnifică întotdeauna o conștiință-recunoaștere. În cazul incinerării, va fi util ca această amintire să rămână pentru posteritate. Doliul unui părinte atenuează conștiința originii sale, deci a propriei identități. Amintirea vizează identitatea cea mai intimă, iar incinerarea nu este un instrument care să rezolve repede această problemă. Arderea trupului inhibă astfel temeri ascunse: aceea de a fi înmormântat fără a fi totuși mort, sau aceea de evitare a descompunerii atât de oribile a imaginii celui mort. Se evidențiază astfel uneori până la obsesie igiena și profilaxia bolii și a morții. Societatea modernă promovează un corp sănătos, intact și întreg, iar orice limitare, pierdere sau lipsă pare să aducă atingere integrității persoanei. Incinerarea simplifică aceste angoase: trupul este mort și purificat prin foc, imediat. Aceste frici nerostite provin din teama contaminării chiar improbabilă (să ne gândim la reacția față de SIDA), ori teama de maladii care distrug un organism[445].

Creștinii văd în morminte un loc al promisiunii învierii și se gândesc la grăuntele de grâu despre care Iisus a spus că trebu-

---

[442] *Ibidem*, p. 409.
[443] Georgios Mantzaridis, *op. cit.*, p. 523.
[444] Mitropolitul Nicolae al Mesoghiei și Lavreoticii, *Incinerarea morților*, în http://www.pemptousia.ro/2013/03/incinerarea-mortilor/ (accesat la data de 16.08.2014).
[445] Commission épiscopale de liturgie…, pp. 142-143.

ie, mai întâi să cadă în pământ pentru a aduce roade (Ioan 12, 24). Viziunea unei *căderi în pământ* pentru a aduce roadă relevă chemările evanghelice. Hristos a spus și a repetat că singurii care își vor salva viața sunt cei care vor consimți la pierderea ei împreună cu El. Acest cuvânt ar trebui să primească sens în banalitatea existenței. Ea este prea des înțeleasă ca o chemare la comportamente eroice, or, în decursul vieții, îi este oferită, fiecăruia, zilnic, ocazia de a se preda pe sine în sensul în care Iisus vorbește despre acest aspect: consacrându-te zi de zi în folosul semenilor, în familie, în profesie, în lupta politică, economică și culturală. Experiența ne arată că mulți oameni se comportă ca și cum viața lor, cu interese, prestigiu, proiecte, este singura realitate consacrată, în care totul trebuie să se plieze perfect. Acești oameni nu vor înțelege niciodată ce semnifică expresia biblică *a-ți pierde viața*, astfel încât, acest fapt neconstituind pentru ei un eveniment al vieții lor, ci un simplu fapt biologic. Incapacitatea de a-și pierde viața în sensul pe care îl promovează Mântuitorul, are legătură cu uitarea afirmației *țărână ești*…[446].

Proclamând moartea și Învierea lui Hristos, credința Bisericii menționeză îngroparea Sa. Simbolul de credință rostit la fiecare Liturghie nu menționează practica incinerării[447]. Argumentele evocate împotriva acestui ritual funerar sunt uneori surprinzătoare. De exemplu, Iisus spune: „Lasă morții să-și îngroape morții lor” (Luca 9, 60). În Evanghelia după Ioan se spune: „Cei care odihnesc în morminte” (Ioan 5, 28) și nu cei care se odihnesc în urnele lor. În Noul Testament, înhumarea este evocată ca unică modalitate funerară de înmormântare acceptată de către creștini, evidentă rămânând cea a Învierii, din capitolul XV al primei Epistole către Corinteni[448].

[446] Marie-Abdon Santaner, *op. cit.*, pp. 32-33.
[447] Jean Claude Hugues, *La crémation et ses risques pour l`anthropologie chrétienne*, în „La Maison-Dieu”, 213, 1998/1, p. 87.
[448] Alvin J. Schmidt, *op. cit.*, p. 46.

Ideea reîntoarcerii în țărână face parte din obiceiurile gândirii omenești. Nonsensul unei reîntoarceri în țărână, resimțit ca o prăbușire într-un cvasineant, se bazează pe sensul unei reîntoarceri în țărână fără de care nu se poate intra în viață. Suntem departe de raționamentul care ar trebui să domine spiritul unui creștin investit prin taina coborârii sale în apele botezului. În viziunea Mariei-Abdon Santaner, tradiția înhumării celor morți nu poate fi considerată creștină, decât în măsura în care *așezarea în pământ* exprimă sensul unei speranțe de viață veșnică[449].

Pentru a vorbi despre Învierea lui Hristos sau despre învierea morților, vocabularul grec al Noului Testament, în câmpul său semantic, face apel la imagini concrete scoase din viața cotidiană. Semnificațiile celor două verbe neotestamentare (*ἐγείρω, ἄνυσις*) ale căror sensuri sunt apropiate, fac aluzie fie la o poziție așezată, fie la o trezire[450]. În ceea ce privește vocabularul ebraic sau aramaic biblic și post biblic (ebraic: qûm, mad, aramaic: ûr), moartea este un somn din care omul se ridică pentru o nouă viață. Termenii traduși acum prin verbul *a învia*, sunt forțați într-un context cultural precis al unei lumi ce practică acest ritual funerar. Respectiva terminologie subînțelege existența unui reziduu material subzistent (scheletul), care nu este dat distrugerii? Astfel, putem reprezenta somnul pașnic al defunctului pe fundul propriului mormânt. De această imagine a scheletului alungit în mormânt sau de cel pus într-un recipient este indicat să vorbim pentru o trezire, o ridicare, o mișcare sugerată de conceptul de înviere? Imaginea în mișcare a morților care se trezesc poate fi percepută într-o lume în care se incinerează cadavrele[451]?

---

449 Marie-Abdon Santaner, *op. cit.*, p. 35.

450 Gerhard Kittel, *Theologisches Wörter-buch zum Neuen Testament,* Stuttgart, Verlag W. von Kohlhammer, vol. I, 1932, pp. 368-372.

451 Piotr Kuberski, *op. cit.*, pp. 90-91.

Pe planul istoriei religiilor este riscant să afirmăm că o asemenea reprezentare nu s-ar putea naște într-o societate cremaționistă. O uniune conceptuală prinsă între ritualul înmormântării și ideea învierii nu este evidentă. Imaginea morții ca somn este în fapt egal cunoscută la popoarele care practică incinerarea. Învierea depășește larg practicile funerare și se fondează pe convingerea că Dumnezeu reacționează dincolo de materie și înviază toate trupurile[452].

Karl Rahner vorbește despre necesitatea unui raport între credință și înviere. În viziunea acestuia, teologia pascală dezvoltă o reflectare profundă asupra morții lui Hristos. O înțelegere corectă a morții Sale se obține plecând de la următoarea învățătură: „Moartea este apogeul așezării omului și al abandonului său în misterul fără nume pe care îl știe doar Dumnezeu. Ea este acțiunea supremă a omului, în care toată viața sa de până atunci este rezumată, în ultimul act al libertății sale, și unde eternitatea ajunge la maturitate"[453]. Înțeleasă astfel, moartea trupească a Domnului nostru este însăși acțiunea supremă a propriei libertăți. Prin Înviere, Dumnezeu nu doar că Își asumă într-un mod irevocabil creația ca pe o realitate proprie, ci Își și preaslăvește această creație, sfințind-o, în așa măsură încât preaslăvirea ei se produce și se manifestă ca o acceptare totală, prin libertatea proprie a acestei asumări divine[454].

Același teolog exprimă foarte clar: „Moartea lui Hristos este prin esența ei profundă, se suprimă prin Înviere, dispare prin aceasta. Învierea nu semnifică începutul unei noi perioade a vieții lui Iisus, plină de evenimente noi și urmărită în timp, ci ea este mai presus decât toate acestea, devenind o dimensiune

[452] *Ibidem*, p. 91.

[453] Karl Rahner, *Questions dogmatiques se rapportant à la dévotion pascale*, „Écrits théologiques", Tome VIII, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 1967, p. 157.

[454] *Ibidem*, p. 153.

definitivă, permanentă, salvare, viață ... Moartea și Învierea lui Hristos nu se pot despărți și nu pot fi înțelese, decât luându-le împreună, ca un singur eveniment"[455]. El insistă pe realizarea unei deosebiri între aspectul hristologic și cel soteriologic ale Învierii. În legătură cu acest subiect, teologul catolic estimează că Învierea Mântuitorului nu este doar o cauză exemplară, ci ea reprezintă un eveniment care influențează în mod definitiv transformarea lumii. Prin Învierea Sa, El este autentificat ca Cel prin care se realizează Împărăția. Într-o anumită manieră, ceea ce se întâmplă practic în Înviere trebuie să se înțeleagă, în mod progresiv, sub forma transformării în profunzime și a dinamizării vieții noastre și a lumii în care trăim[456].

Hans Urs von Balthazar afirmă că învierea are o dimensiune prin excelență eshatologică, deoarece ea însumează trecerea la o altă formă de existență care a lăsat moartea în urmă, fiind intrarea într-un nou *eon*. Creștinismul susține faptul că Învierea lui Hristos constituie începutul unui nou *eon*. Autorul pune în evidență dimensiunea trinitară a Învierii, subliniind inițiativa Tatălui Care Se folosește de puterea Sa creatoare și Care-Și finalizează opera prin învierea morților, anticipată prin Învierea Fiului Său. Astfel, Dumnezeu Îl arată pe Hristos în fața lumii ca Stăpân. Învierea și Înălțarea apar ca o condiție a trimiterii Duhului în Biserică și în lumea restaurată[457].

455 Karl Rahner, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, Paris, Éditions du Centurion, 1983, pp. 299-300.
456 Raymond Winling, *op. cit.*, p. 23.
457 *Ibidem*, pp. 23-24.

III.4. Practica incinerării şi organizațiile oculte necreştine; poziția procremaționistă

Tendința generală a societății actuale este de a ascunde, de a nega, mai mult sau mai puțin subtil, tot ceea ce apare drept opoziție la valorile și practicile dominante, promovate în mod, uneori constrângător, de către mijloacele media. Deși moartea este prezentată de media într-o manieră publică, ea poate încă să apară ca un spectacol pe care-l privim din exterior, fiindcă până și această logică a consumului tinde să accentueze aspectele agresive sau provocatoare ale acestui spectacol al morții. Primejdia este cu atât mai mare, cu cât moartea nu se află pe scena publică, nu este exterioară, ci vine să bată la ușă adesea cu brutalitate. Omul contemporan, deși este capabil să-și controleze numeroasele probleme ale vieții, totuși, el se găsește demoralizat și însingurat în fața situațiilor grele precum bătrânețea, suferința și moartea[458].

În contextul actual, tema morții este un adevărat *tabu*, încercându-se cosmetizarea și ascunderea acesteia. Pentru societatea postmodernă și secularizată, moartea este o teamă. Occidentul dovedește „o adevărată fobie față de moarte, și acest lucru îl vedem în faptul că totul este cosmetizat, că mortul este pudrat, că sicriul este închis, că slujba este scurtă și discretă, că doliul este aproape inexistent, toate ducând la ideea că această societate se bucură de toate, dar se teme de un singur lucru: de moarte"[459]. Creștinismul răsăritean „nu a văzut *condiția morții* ca ceva exte-

[458] Commission épiscopale de liturgie..., p. 21.

[459] Emil Jurcan, *Zâmbetul morții în Hristos. Moartea și suferința în marile religii și împlinirea ei în creștinism*, în vol. „Sensul Vieții, al suferinței și al morții", Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2008, pp. 116-117.

rior firii, ca pe o vină externă a păcatului. Exteriorizarea morții duce la personalizarea ei. Aceasta atrage de la sine, pe de-o parte, frica față de moarte, iar pe de alta, ridicularizarea ei (brelocuri cu însemnele morții sau afișe care au ca imagine moartea). Condiția morții ca stricăciune a fost biruită de către Hristos prin jertfa de pe Cruce"[460].

Conform dovezilor arheologice, interpretate de către antropologul britanic Vere Gordon Childe, incinerarea a fost practicată în societățile neolitice, în Insulele Britanice, Britania, Elveția și Germania Centrală și, probabil, în Grecia, Siria și Palestina. Incinerarea a devenit metodă preferată în Britania și Europa Nordică și Centrală la mijlocul epocii de bronz (anul 1400 î.Hr.), iar în Spania și Italia la începutul epocii de fier (anul 1000 î.Hr.). Era practicată și în Troia, ocazional în Creta și Grecia (1400 – 1000 î.Hr.). În secolul I î.Hr., atât incinerarea, cât și înhumarea, erau practicate în majoritatea orașelor grecești și italice. În Europa Vestică, morții erau înhumați, în timp ce teutonii nordici încă erau incinerați. Din moment ce coloniștii phoenicieni (semitici), la Motya, în Sicilia, practicau doar incinerarea, ea nu putea fi privită ca un ritual arian. Incinerarea nu a fost preferată în societățile asiatice, excepție făcând India[461].

În Imperiul Roman, incinerarea s-a răspândit la început, fără a depăși însă înhumarea, iar după anul 200 î.Hr., popularitatea incinerării a scăzut chiar și în provinciile europene ale acestuia. Creștinismul a adoptat înhumarea, practicată în Palestina de către iudei care au fost influențați de noua credință ce s-a răspândit în acel teritoriu. Incinerarea a rămas practica favo-

---

460 Mihai Himcinschi, *Bolile și moartea în viziunea epicureismului contemporan*, în vol. „Sensul Vieții, al suferinței și al morții", Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2008, p. 222.

461 David Bidney, *Cremation,* în „The Encyclopedia Americana", International Edition, Complete in Thirty Volumes, First Published in 1829, vol. 8, New York, Americana Corporation, 1967, p. 177.

rită printre slavi și teutonii scandinavi, până la convertirea lor. Nu se poate spune că originile incinerării au legătură în mod exclusiv cu vreo rasă, vreun popor sau cu vreun anume nivel de dezvoltare culturală. Ipoteza că incinerarea a fost adusă în zona mediteraneană din Est, în jurul anilor 2500-2000 î.Hr., nu pare a avea sustenabilitate arheologică și etnologică[462].

De exemplu, mormintele celor bogați din Epoca Bronzului conțin oase incinerate, însă la fel sunt și mormintele celor bogați din Epoca de Fier, descoperite în cimitirul Hallstatt din Austria. Acest lucru scoate din discuție presupunerea că distrugerea rămășițelor trupești ale mortului a fost inspirată de concepția spirituală a sufletului. Mai degrabă, credințele animiste în supraviețuirea sufletului și nevoia continuă de artefacte după moarte, erau compatibile atât cu incinerarea, cât și cu înhumarea. Doar în credințele religioase, unde trupul este asociat cu bunăstarea sufletului, precum în doctrina creștină a iertării și învierii, păstrarea și conservarea trupului era o preocupare serioasă. În culturile primitive, care au supraviețuit în timpurile moderne, incinerarea era larg răspândită. Arderea nu doar distruge trupul mortului, într-un mod practic, și previne posibila întoarcere a unei stafii, însă din momentul în care focul servește drept agent purificator, este considerat drept un mijloc eficient de a scăpa de spiritele rele.

Incinerarea a fost asociată la hinduși cu credința în urcarea la cer a sufletului mortului. Flăcările rugului funerar, cu traiectoria lor verticală, ușurau ascensiunea sufletelor. În timp ce arderea era metoda preferată pentru oamenii primitivi, lipsa combustibilului ducea adesea la alte metode. De exemplu, *chukchi* folosesc expunerea trupului, în timp ce *koryakii*, trăind mai la sud, practicau incinerarea când era posibil, însă când nu aveau combustibil, își aruncau morții în mare, de pe o stâncă. Printre indienii nord-americani găsim o diversitate de metode

[462] *Ibidem.*

de a dispune de trupul mortului. Incinerarea era practicată doar la anumite clase sociale. La cei numiți *miami*, erau incinerate victimele vrăjitoriilor. La *patawatomi* și *ottawa,* doar membrii triburilor *Marelui Iepure* își ardeau morții. *Ojibway* ardeau trupurile morților uciși în luptă. *Menominii* ardeau trupurile persoanelor care muriseră de scrofuloză[463] și boli similare, pentru a fi distruși viermii care se credea că au cauzat bolile. Printre indienii sud-americani, incinerarea nu era larg răspândită, apare doar la nord de Amazon, în Guyana și Columbia. Unele triburi, ca *aparai*, își incinerau doar șefii de trib și vracii. Alții, cum ar fi *roamaina*, incinerau doar bărbații prin aprinderea locuințelor lor și apoi le puneau cenușa într-o urnă[464].

Prin ardere, finalitatea trupului este controlată nefiind lăsată pământului și capriciilor naturii. Procremaționiștii susțin că această practică nu e nouă, deoarece în toată perioada Antichității greco-latine, trupurile au fost arse. Iliada lui Homer vorbește despre numeroase ceremonii de incinerare. De exemplu, în timpul războiului din Troia, funeraliile organizate de către Ahile pentru Patrocle, încep prin petrecerile urmate de o slujbă funebră, după care a fost ridicat un rug imens care forma un pătrat de o sută de picioare (având ca diametru aproape 30 de metri). Ahile adună în urnă cenușa și o depune într-un mormânt, iar mai târziu, aceasta va fi amestecată cu cea a lui Patrocle[465].

În Galia, incinerarea era practicată, dar s-a pierdut în Evul Mediu. A fost nevoie de capitularea lui Carol cel Mare pentru a interzice această practică. O tentativă a renașterii ideii de incinerare a avut loc în timpul unei revolte, în al cincilea an al re-

---

[463] Scrofuloză – stare patologică de natură tuberculoasă, frecventă la copii, care se manifestă prin inflamarea ganglionilor limfatici.

[464] David Bidney, *op. cit.*, p. 177.

[465] François Michaud Nérard, *La révolution de la mort,* Préface de Didier Sicard, Postface de Bertrand Delanoë, Paris, Espace Éthique, Éditions Vuibert, 2007, p. 165.

publicii, prin inițiativa lui Daubermesnil, membru al consiliului celor 500[466].

Primele manifestări în favoarea incinerării, din perioada 1850-1860, atât în Italia, cât și în Franța, nu vin din partea puterii seculare. Inițiatorii acestei practici, precum Ferdinando Coletti, sau Alexandre Bonneau, nu au fost inițiați în spiritul respectivei ideologii. Începând din anul 1870, numeroase personalități din lumea științei au demarat campanii pentru legalizarea incinerării, dar n-au făcut parte din congregații atee. Nu trebuie uitat faptul că la origine, propaganda cremaționistă era în mod esențial centrată pe problemele salubrității publice. Pe fondul acesteia, liber-cugetătorii au promovat această chestiune în procesul laicizării cimitirelor și instaurării funeraliilor civile. În anul 1867, Salvatore Morelli, liber-cugetător, propune o lege pentru circumscrierea cultului catolic și promovarea sistemului de incinerare, denunțând abuzul cultului practicat de către clerul catolic inspirat din fanatismul de a alimenta cea mai cruntă dintre superstițiile cu care manipula masele sărace. Anna Maria Isastia subliniază faptul că, deși ideea incinerării se naște în mediul medical, ea, mai târziu, va parveni în lumea cugetătorilor, devenind foarte repede o problemă importantă în sferele decizionale[467].

Pentru o parte a forurilor politice, proiectul cremaționist aduce numeroase beneficii societății: progres, modernizare prin evoluția științei și laicizarea instituțiilor statului. Prin aceste aspecte științific-pozitiviste și medical-igienice, incinerarea primește valorile modernității[468].

Începând cu secolul al XIX-lea, această practică renaște, luând ființă mai multe asociații și societăți: „Asociația națională a crematoriilor", „Societatea pentru propagarea incinerării", în rândul cărora se numărau toți laicii celebri ai vremii: Léon

---

[466] *Ibidem*, pp. 165-166.
[467] Piotr Kuberski, *op. cit.*, pp. 362-363.
[468] Douglas James Davies, *op. cit.*, pp. 207-210.

Gambetta, Casimir Périer, Paul Bert, Ferdinand de Lesseps, Marcelin Berthelot. În 15 decembrie 1887, este votată „Legea libertății funeraliilor" care permite incinerarea în Franța. După câțiva ani, în Paris se începea construirea unui crematoriu, arhitectura lui fiind realizată de către Jean-Camille Formigé. Acest crematoriu va fi inaugurat în anul 1889, în cimitirul Père-Lachaise, la 13 ani după inaugurarea celui de la Milano, care este cel mai vechi din Europa. Prima incinerare din perioada modernă, în Franța, a avut loc în 30 ianuarie 1889, fiind vorba despre un copil de 11 ani, fiu al doctorului Jacoby. Practica incinerării rămâne pentru multă vreme scăzută în procente, datorită opoziției Bisericii Catolice. Astfel, cererile de incinerare ating abia 25% în Franța, în anul 2006, cu o rată de creștere susținută de 7-8% pe an. În majoritatea țărilor nordice, rata incinerării atinge 70%, procent mai mic având Norvegia și Finlanda, deoarece densitatea redusă a populației împiedică crearea echipamentelor de proximitate în toate țările. În partea de Sud a Europei, practica incinerării este recentă și rata mai puțin crescută: în Italia 10%, Spania 20%, în timp ce Grecia este unică în peisajul european, cu interdicția de a practica incinerarea, acest lucru fiind valabil până în anul 2006, când această practică a fost autorizată de către stat în ciuda refuzului constant al Bisericii Ortodoxe. Până în 2006, grecii doritori de practica incinerării își trimiteau sicriele în Germania într-o localitate aproape de Hamburg[469].

În ceea ce privește destinația cenușii, majoritatea țărilor europene au o reglementare încadrată și stabilită, excepție făcând Spania și Finlanda, care cunosc o reglementare liberală. Cu excepția Finlandei, țările scandinave: Norvegia, Suedia, Danemarca, prevăd un regim general de destinație a cenușii către cimitir, exceptând cazurile unde se obține o autorizație. Acestor două situații diferite poate fi adăugat cazul Belgiei, care în-

[469] François Michaud Nérard, *op. cit.*, pp. 166-167.

cadrează principiul liberei dispoziții a cenușii, respectând voința defunctului clar exprimată. Această organizare eterogenă subliniază necesitatea pragmatismului, a echilibrului care trebuie să se stabilească în ceea ce privește un subiect atât de important între libertăți și decență: ordinea publică și necesitatea unei sinteze a diferitelor curente de expresie, care se coalizează în jurul acestei dezbateri actuale[470].

Incinerarea este constant practicată în țările sud-est asiatice. Hindușii sunt cunoscuți pentru rugurile lor spectaculoase, după care aruncă cenușa în râul Gange. Budiștii practică cremațiunea ca pe o manieră privilegiată. În China și Japonia este o practică aproape exclusivă, rata incinerării fiind de 95%. Franța este situată la întretăierea sudului și a nordului Europei. Este o țară în care coexistă, istoric, mai multe religii. În mod particular se bucură de o credibilitate laică, ceea ce o face singulară într-o Europă Occidentală, unde majoritatea statelor au un fundament religios, iar clericii sunt adesea remunerați de guvern și unde monarhia este mai frecventă decât republica[471].

După ridicarea interdicției incinerării în anul 1963, Biserica Romano-Catolică permite incinerarea, însă fără a constitui manifestarea unei opoziții în fața credinței și a învierii trupurilor. Această evoluție a permis (fără să o favorizeze) ca un anumit număr dintre contemporani să ia această decizie, beneficiind și de serviciul religios. Motivele invocate sunt multiple: igiena (mitul unei morți curate), urbanismul (o nevoie mai mare de cimitire), ecologia (Pământul aparține celor vii), inovarea (dacă se face în alte țări, de ce nu și în Franța?), economia (argumentul costului scăzut este contestat), mobilitatea populației (poate fi luată urna)[472].

---

[470] Philip Allioncle, *La réponse des pouvoirs publics au développement de la crémation en France*, în Marie-Jo Thiel, *Les Rites autour du mourir*, Strassbourg, Presses Universitaires de Strassbourg, 2008, pp. 220-221.
[471] *Ibidem*, p. 167.
[472] Commission épiscopale de liturgie..., p. 30.

Bisericile protestante nu sunt împotriva incinerării, însă ortodocșii, evreii și musulmanii o refuză vehement. În ceea ce privește religia islamică, poziția sa este extrem de riguroasă. În 5 februarie 2002, e programată la Niort incinerarea unui musulman de naționalitate franceză, incinerare decisă de către acesta, încă din timpul vieții, la care au fost prezenți soția sa și un martor. Cu câteva minute înainte de incinerare, consulul Marocului la Bordeaux intervine pe lângă primărie, în timp ce 12 persoane se aflau în crematoriu pentru a începe ceremonia. După ce a vrut pentru moment să obțină acest drept de incinerare și a sesizat tribunalul de instanță, văduva a cedat la presiuni și a acceptat ca soțul ei să fie înmormântat, cu condiția ca acest lucru să nu se întâmple în spațiul musulman[473]. Ulterior, fiind totuși vorba despre un cetățean de naționalitate franceză, consulatul marocan din Bordeaux și-a justificat intervenția prin faptul că un marocan trebuie să rămână marocan și musulman[474].

[473] François Michaud Nérard, *op. cit.*, pp. 167-168.
[474] *Ibidem*, p. 168.

III.5. Motivele pentru care este aleasă incinerarea

Un prim motiv pentru alegerea incinerării este voința de a nu deranja familia, în vreme ce un al doilea motiv e de natură ecologică. Nomadismul actual, explozia și împrăștierea familiilor se opune înrădăcinării simbolice a cimitirelor[475]. Este posibil ca noile realități sociologice să fie la originea alegerii incinerării. Cremațiunea răspunde acestei situații de risipire a familiilor și a stilului de viață din ce în ce mai nomad. Pe lângă faptul de a vrea să-și gestioneze ei înșiși funeraliile, alegerea acestui ritual se prezintă ca o soluție ideală prin aparenta sa simplitate și comoditate. Ea oferă astfel o asigurare în fața noilor realități sociale. În final, a-i cruța pe cei apropiați de această datorie încredințată familiei nu este oare un semn al unei anumite neliniști? Dorința de a nu deranja pe cei vii înseamnă că această comunitate nu este pregătită să-i însoțească pe cei morți. De aceea, potențialii decedați resimt nevoia de a șterge responsabilitatea tradițională în gestionarea funeraliilor pe care ar trebui să o îndeplinească familia. Aceasta este o consecință a dispariției reperelor sociale, asemenea ritualurilor ce încadrau odinioară viața comunității celor vii, de la naștere până la moarte.

În societatea occidentală, omul își concepe funeraliile în propria sa manieră, conform gusturilor sale, dorind cu orice chip să se îndepărteze de modelul tradițional. Pe lângă altele, și incinerarea se prezintă ca *o modă* funerară care oferă o paletă vastă de posibilități: alegerea locului de odihnă, a urnei, a rămășițelor, sau alegerea formei urnei. Incinerarea răspunde aici acestei căutări simbolice pe care omul contemporan se străduiește să o găsească.

---

[475] Cynthia Mauro, *Choisir la crémation aujourd'hui*, în „Études sur la mort", 132, L'Esprit du temps, 2007/2, p. 11.

Frédéric Lenoir, citându-l pe Jean-Didier Urbain, explică ce înseamnă moda incinerării și anume, în fața îndepărtării, a impersonalității cimitirelor, a absenței rolului social al celor decedați, cremațiunea ar fi modul ideal de reatribuire al acestor raporturi. Ea este posibilă grație supunerii incinerării unui defunct eliberat de greutățile fizice și administrative ale înhumării tradiționale[476]. Ipoteza de față este de luat în calcul, deoarece ea explică cel mai bine recurgerea la această practică, decât alte argumente evocate în sondajele sau în literatura incinerării, precum cele de ordin ecologic și economic.

Respingând putrezirea, incinerarea evocă astfel simbolismul curățeniei și al purității, în opoziție cu hidoșenia și poluarea. Discursul în favoarea incinerării accentuează incompatibilitatea descompunerii naturale cu civilizația care promovează aseptizarea. Înhumarea și incinerarea pun în scenă două sisteme de valori, al căror punct central ar fi cadavrul și tanatomorfoza[477]. Într-o lume care glorifică o tinerețe eternă, și căreia îi este frică de decrepitudine, incinerarea își găsește adevăratul său loc. Respingând putrezirea, se respinge într-un fel această etapă dezolantă care este îmbătrânirea trupului[478]. Marie-Abdon Santaner vede în incinerarea contemporană o tehnică ce face din eliminarea putrezirii un scop[479]. Dacă incinerarea tradițională vizează, înainte de toate, destinul postmortem al celui decedat, distrugerea rapidă și curată în crematoriul modern trebuie să ocrotească acest confort mental al contemporanilor noștri care nu suportă ideea putrezirii[480].

[476] Frédéric Lenoir, Jean-Philippe de Tonnac, *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Paris, Bayard, 2004, p. 1212.
[477] Valèrie Souffron, *Choix de mort. Choix de vie. Brûler et non pourrir. Pour une socio-anthropologie de la crémation,* Thèse de doctorat de sociologie, Université de Toulouse-Le Mirail, 1999, p. 405.
[478] Piotr Kuberski, *op. cit.*, p. 398.
[479] Marie-Abdon Santaner, *op. cit.*, pp. 25-26.
[480] Piotr Kuberski, *op. cit.*, p. 398.

Argumentele socio-psihologice în favoarea incinerării nu exclud luarea în considerare a altor motive care o susțin. Conform anchetelor, majoritatea celor interogați indică doar raționamente filosofice, ca un prim criteriu al alegerii incinerării, însă în spatele acestora trebuie căutate și raționamente religioase cu contururi adesea rău trasate. Respectivele considerente se caracterizează printr-o incontestabilă orientalizare a credințelor. Succesul incinerării în Occident relevă admirația exagerată față de religiile asiatice, astfel încât, în imaginarul colectiv contemporan, Orientul propune o ideologie postmortem mai atrăgătoare pentru omul contemporan. Doctrina metempsihozei, în mod comun numită în Occident reîncarnare, ar fi o credință mai atrăgătoare, mult mai științifică și mai ușor de verificat. De-a lungul unor reîncarnări succesive, ea propune omului, dincolo de moarte, să ajungă în cele din urmă la fericirea veșnică. Imaginile care sunt vehiculate în publicațiile despre incinerare descriu într-o manieră poetică această călătorie spirituală, de-a lungul flăcărilor, în vastele ținuturi ale Universului. Pasărea sau fluturele simbolizează sufletul defunctului, reprezentat în cursul zborului său celest[481].

Concluzionând, argumentele avansate sunt, în primul rând, de ordin economic, deoarece mormântul unei urne este mai puțin costisitor decât cel al unui sicriu, iar, în al doilea rând, sunt de ordin ecologic, incinerarea fiind mult mai curată. Astăzi, aceste motivații sunt contrazise de anumite asociații ecologice care atrag atenția asupra nocivității fumului care iese din crematorii. Există, în același timp, și un argument al modei, mai ales printre tineri, însă punctul de vedere fundamental este de ordin filosofic, dar vag, și care acoperă teama ancestrală de a fi înmormântat de viu sau repulsia pentru tanatomorfoză, un sinonim frumos, plăcut pentru descompunere[482].

---

[481] *Ibidem*, p. 399.

[482] Michel Hanus, *Enjeux éthiques de la cremation: l'importance de bonnes*

Incinerarea trebuie să fie o alegere a defunctului. În Franța, guvernul a afirmat într-un răspuns la întrebarea unui parlamentar, că dispozițiile regulamentare sunt o expresie a voinței în ceea ce privește incinerarea. Incinerarea a fost aleasă de cineva în viață, fără a fi forțat, și care a reflectat la implicațiile sale în termenii doliului la modul în care vor reacționa ceilalți. De ce unii aleg totuși această opțiune? De bună seamă, ei se consideră în afara reperelor tradiției. Locuitorii unor comunități rurale practică foarte puțin incinerarea, pe când înhumarea tradițională este mult mai apreciată de către aceștia, deoarece, ea este simplă, înțeleasă și respectată de toți. Incinerarea este specifică zonelor urbane, departe de mediul rural, prea puțin ancorat în tradiție. Fără îndoială, este vorba de reflectarea unei evoluții a percepției bătrâneții și morții[483]. În cele ce urmează, prezentăm câteva aspecte socio-culturale legate de practica incinerării în societatea actuală:

• **Idealizarea corpurilor:** așa cum pretindem ca obiectele moderne să fie în stare optimă, cu linii clare, plăcute la vedere, tot așa, corpul trebuie să fie ideal, aflat sub canalele publicității: grațios, fără riduri, fără păr etc. Descompunerea cadavrului în pământ, imaginea *micilor animale* care caută să-l descompună este exact opusul, în acest context incinerarea fiind soluția *igienică* pentru a păcăli procesul natural al descompunerii[484].

• **Îndulcirea morții:** incinerarea dă sentimentul puterii de a dispărea după moarte sub presiunea anonimatului, cu simbolismul dispersării, și prin refuzul unei adevărate ceremonii. A dispărea astfel, înseamnă să-ți refuzi propria moarte, totul devenind un ritual virtual. Dacă nu există ni-

practiques, în „Les rites autour du mourir”, Presses Universitaires de Strasbourg, 2008, pp. 205-206.

[483] François Michaud Nérard, *op. cit.*, p. 172.

[484] *Ibidem.*

meni la înmormântarea mea, dacă resturile mele nu trebuie să fie identificate de un monument, dacă nu există flori etc., înseamnă că nu este nimic grav și că nu cred în propria-mi moarte[485].

• **Ponderea concepției utilitariste în dauna respectului și a valorilor:** practica și concepția utilitaristă „a slăbit serios dimensiunea duhovnicească întemeiată pe experiență a faptului de viață. Ceea ce este adevărat și frumos a ajuns să fie subordonat goliciunii și durității practicii raționaliste. Adesea se face auzit argumentul, în aparență logic, că, de vreme ce Biserica săvârșește slujba pentru cineva care a fost carbonizat în urma unui accident, de ce să nu accepte incinerarea cuiva care de bună voie alege aceasta? Răspunsul ar fi că una este să fie ars cineva într-un accident, și alta să ardem noi pe cineva. Primul caz constituie un accident tragic, al doilea, este o nejustificată cruzime. Există o situație în care Biserica își exprimă respectul prin ardere. Când se învechesc anumite veșminte bisericești sau când există icoane distruse, însăși Biserica – deși consideră o lipsă de evlavie arderea icoanelor bune, pentru că același lucru făceau și iconomahii – le arde pentru a le proteja de profanare"[486].

• **Conviețuirea cu ideea că omul îmbătrânește:** în trecut, cei vârstnici erau oameni care impuneau respect prin experiența și înțelepciunea pe care le-au dobândit de-a lungul vieții. În prezent, sunt adesea asociați cu ideea inutilității sociale, nimicului, slăbiciunii și, mai ales, cu clipele ultime ale vieții, care nu sunt întotdeauna demne. În vechime, li se ridicau busturi și monumente, astăzi sunt ignorați. Incinerarea pentru bătrânii care

[485] *Ibidem*, pp. 172-173.
[486] Mitropolitul Nicolae al Mesoghiei și Lavreoticii, *Incinerarea morților*, în http://www.pemptousia.ro/2013/03/incinerarea-mortilor/ (accesat la data de 16.08.2014).

se simt inutili, care trăiesc o moarte vie, din punct de vedere social, înaintea morții fizice, este o manieră care nu deranjează[487].

• **Modul de viață nihilist:** o societate care nu suportă omul nici în boala lui, nici în slăbiciune, nici în moarte, „o societate care își incinerează morții, o societate care face ca începutul omului să fie artificial și opțional, iar sfârșitul lui irevocabil și definitiv, o societate care refuză suflul veșniciei și se ghettoizează în atmosfera sufocantă a efemerului, ce relație poate avea această societate cu viața? Până și ateii păstrau amintirea *dumnezeilor* lor pământești prin îmbălsămări ale trupurilor acestora (ex. Vladimir Ilici Lenin) sau prin ridicarea unor statui și busturi. Rezultatul umanismului fără Dumnezeu, a culturii fără valori și a nihilismului fără scop conduce la ideea dispariției omului și a arderii lui până la ultimele rămășițe. Practica incinerării conduce la arderea demnității umane"[488].

• **Greșeli și erori ale vieții și practicii bisericești:** Mitropolitul Nicolae al Mesoghiei și Lavreoticii atrage atenția asupra lipsei de evlavie care este manifestată deseori de către clerici: „Viața noastră nu doar că este departe de cuvântul nostru, dar uneori dezminte însăși credința și teologia noastră. Pentru situația care domnește în cimitire suntem incontestabil responsabili și noi. Purtarea noastră și absența esteticii bisericești, și cuvântul nostru aspru, în loc să lucreze spre mângâiere și întărire, duc la accentuarea durerii și la slăbirea credinței. În cel mai bun caz, am supus rugăciunea pretențiilor psihologiei și am degenerat taina morții într-o ceremonie pe care am distrus-o. De asemenea, nu păstorim corect, nici nu catehizăm poporul prin cuvânt

[487] François Michaud Nérard, *op. cit.*, p. 173.
[488] Mitropolitul Nicolae al Mesoghiei și Lavreoticii, *Incinerarea morților*, în http://www.pemptousia.ro/2013/03/incinerarea-mortilor/ (accesat la data de 16.08.2014).

și prin viață. Ajungem să-i socotim dușmani pe unii oameni care nu ne înțeleg, iar nu pe noi înșine, care prin viața noastră contrazicem propriile noastre argumente”[489].

• **O problemă de lexic: Alegerea între „ardere” sau „incinerare”:** publicul, media și anumiți profesioniști pendulează sistematic între termenii „ardere” și „incinerare”. François Michaud Nérard spune că nu trebuie să se creeze confuzie între cele două cuvinte. După multă vreme, asociațiile de ajutorare a familiilor îndoliate, cât și profesioniștii într-ale funeraliilor s-au implicat în lupta etică de realizare a unei distincții clare între cei doi. De exemplu, deșeurile de îngrijire personală (seringile) sunt arse în incineratoare (instalații de tip industrial). Persoanele fac obiectul unei incinerări într-un crematoriu, care este înainte de toate un loc de ceremonie. Autorul subliniază faptul că utilizarea cu precizie a cuvintelor este necesară pentru buna înțelegere a ceea ce semnifică. La înmormântare se folosește incinerarea, practică ce implică grijă, atenție și respect. Se lucrează cu omul și nu trebuie să existe indiferență[490].

În spitale, utilizarea unui vocabular precis de către persoanele din camerele mortuare este crucial. Aceștia se confruntă în fiecare zi cu sarcini dificile și e nevoie să se protejeze și să nu se implice emoțional în activitatea lor cotidiană. Trebuie să aibă deci repere instantanee care să indice statutul lucrurilor care îi depășesc și îi implică. O distincție lexicală le permite să clarifice instinctiv ceea ce este de domeniul eliminării deșeurilor, de ceea ce merită respect, adică omul[491].

Să ne gândim la *piesele anatomice*. Acestea sunt definite de legislația sanitară ca organe sau membre întregi, ușor identificabile și de către un nespecialist: o gambă amputată, un plămân extirpat

[489] *Ibidem*.
[490] François Michaud Nérard, *op. cit.*, pp. 169-170.
[491] *Ibidem*, p. 170.

din cauza unui cancer etc. Piesele anatomice sunt, din motive etice, diferențiate de deșeuri și trebuie să fie arse în crematoriu. Mai mult, fetușii, embrionii și copiii morți la naștere sau decedați în perioada perinatală sunt asemănate pieselor anatomice. Este foarte important să fie operată această distincție. În paralel, alături de codul de culori care este utilizat (saci sau containere negre pentru deșeurile menajere, galbene pentru deșeurile de îngrijire personală), trebuie să existe și un cod verbal. Fetușii și copiii decedați în perioada prenatală nu trebuie să fie asociați decât cu termenul „cremațiune" și „crematoriu" și nu cu „incinerare" și „incinerator". Un prim efort a fost realizat în acest sens printr-un decret emis în anul 1976, care a substituit în vocabularul juridic termenul ardere cu „incinerare". Guvernul francez a încercat să lupte împotriva terminologiilor franco-engleze, propunând neologisme în domeniul noilor tehnologii. Trebuie să fi fost cel puțin important ca aceste comisii să se pronunțe asupra terminologiilor al căror impact este atât de dur. O părere în ceea ce privește subiectul incinerării se poate face după ce se disting cele două câmpuri semantice. E imperativ să fie redefinite trei cuvinte: „incinerare", „incinerator" și „a incinera". Există și substantivele „cremațiune" și „crematoriu", dar nu există verbul. S-ar putea folosi neologismul *a crematiza*. Mulți profesioniști și diverse asociații folosesc acest termen în mod sistematic. Formularea sa este improprie, căci respectivul verb corespunde substantivului „crematizare". Dar verbul care ar fi putut fi folosit aici este *a cremata*, care nu sună prea plăcut. Fără a ține cont de unul sau de celălalt termen, autoritățile trebuiau să impună în textele administrative unul dintre ele[492].

• **Aspectul igienic al incinerării:** înhumarea începe să fie considerată ca una dintre principalele cauze ale insalubrității și, deci, a bolilor și a epidemiilor. Pentru Antoine Blatin, înhumarea este cea mai periculoasă practică pentru sănătate, dintre toate

[492] *Ibidem*, pp. 170-171.

modalitățile de înmormântare. În schimb, susține el, cea mai rațională dintre toate modalitățile de înmormântare este incinerarea trupurilor. Cimitirele reprezintă focare de infecție pentru cei vii[493]. Doctorul Fabio Dell' Acqua notează faptul că înhumarea are patru efecte anti-igienice dintre cele mai dezastruoase: alterarea solului, a apelor, modificarea aerului și amenințarea continuă a unor dezastre pe timp de ciumă[494]. Totodată, în viziunea acestora, incinerarea este metoda cea mai rapidă de descompunere a trupurilor. Ei susțin și ideea potrivit căreia existența cimitirului încurajează fenomenul de profanare și al magiei, iar din cauza aceasta ar trebui adoptată practica incinerării[495].

După ce au descris nocivitatea cimitirelor, susținătorii incinerării, după exemplul unuia dintre înaintașii lor, Ferdinando Coletti, constată că „înhumarea este un mod absolut contrar igienei"[496]. Aceleași observații, urmate de apeluri alarmante, sunt extrem de frecvente în literatura despre incinerare. Puneri în gardă se fac auzite în publicații precum cea a lui Charles Perrinelle, fost consilier municipal al Parisului, care se revoltă împotriva *dușmanului*, adică insalubritatea care, declară el, este *la ușile noastre* și pentru care *nu mai e timp de deliberare*. După ce i-a criticat în mod violent pe apărătorii înhumării, autorul lansează din nou un apel: „înhumarea pur și simplu trebuie să dispară: este un procedeu învechit, periculos și respingător. Incinerarea reprezintă o necesitate inevitabilă a viitorului"[497].

---

[493] Εμμανουλ Κ. Δουνδουλακη, *Η καυση των νεκρων στην Ορθοδοξη Εκκλησια (Μελέτες Ορθοκδόξον Θεολογίας)*, Θεσσαλονικη, Εκδοσεις Πουρναρα, 2003, σ. 32.

[494] Fabio Dell' Acqua, *Sulla cremazione dei cadaveri*, Milan, Editrice Rechiedei, 1874, p. 6.

[495] *Ibidem*.

[496] Ferdinando Coletti, *Sulla incinerazione dei cadaveri. Considerazioni e proposte*, în „Gazetta medica italiana. Provincie Veneto", 14 juillet, 1866, p. 229.

[497] Charles Perrinelle, *La Crémation ou la Mort*, Paris, Librairie d'éducation laïque, 1880, p. 11.

În opinia procremaționiștilor, înhumarea nu este periculoasă numai pentru cei vii, ci inspiră un sentiment de oroare și dezgust și, din acest motiv, este inacceptabilă. Cei mai puternici adepți ai incinerării nu-și ascundeau cuvintele în descrierea efectelor oribile ale procesului descompunerii[498]. Prin aceasta, rămășițele așteaptă „mângâierea josnică a viermelui din pământ"[499]. Un articol al vremii scria în această privință următoarele: „lăsați clericii în pacea mormântului în care s-au înmormântat ei înșiși"[500]. Într-un discurs pronunțat în timpul Congresului Internațional al liberei cugetări, din anul 1889, un delegat italian, Arcangelo Ghisleri, critica aspru „înmormântările în general și cele ale catolicismului în special, care repugnă sentimentului naturii. Catolicismul a înconjurat moartea de teroare și dezgust"[501].

• **Aspectul istoric al incinerării:** referințele la trecut, la istorie, la civilizațiile antice sunt foarte frecvente în dezbaterile asupra incinerării. Susținătorii celor două tabere se bazează adesea pe date istorice pentru a susține superioritatea unei practici asupra celeilalte. Această superioritate se traduce prin vechimea sa sau prin nivelul său de progres în dezvoltarea civilizațiilor. Dacă apărătorii înhumării se refereau în general la acest prim argument, partizanii incinerării se refereau la cel de-al doilea[502].

După părerea lui Mgr Le Graive, înhumarea a fost prezentă de la începutul civilizației, de la începuturile istoriei omenești. A înapoia trupul pământului din care a fost luat, este practica fune-

[498] Piotr Kuberski, *op. cit.*, p. 291.
[499] *L'Athée*, 1er août 1870, texte cité par J. Lalouette, *La libre pensée, L'Église et la crémation*, în „Le Mouvement social" 179, avril-juin, 1997, p. 84.
[500] Cf. *** *Anti-clérical roussillonnais*, 1er fevrier 1891, p. 194.
[501] *** *Congrés universel des libres penseurs*, Paris, 15-20 septembre, 1889, Compte rendu officiel, Paris, E. Dentu, 1890, p. 278.
[502] Piotr Kuberski, *op. cit.*, p. 295.

rară primordială. Apărătorii înhumării pot demonstra folosirea exclusivă în timpurile primordiale a acestui ritual, afirmând uneori că primii oameni nu cunoșteau nici urna, nici rugul[503].

Adepții incinerării susțin, de asemenea, vechimea acestei practici, însă fără a trimite într-o manieră explicită la originea umanității. Incinerarea este veche, ea este *antichissima*, rezultând mai degrabă dintr-un progres în cursul istoriei. În anul 1799, Jacques Cambry afirma deja că obiceiul arderii a fost rodul civilizației perfecționate. Dacă această modă funerară nu este poate cea mai veche, ea a fost totuși apanajul popoarelor celor mai luminate și mai instruite[504].

De fapt, arderea morților era practicată la anumite popoare ale antichității, dintre care „cele de origine ariană aprindeau singure rugul"[505]. Alții susțineau ideea unei origini nobile a ritualului, spunând că „incinerarea, la popoarele ariene, a fost de uz universal"[506]. Acești autori se bazau pe faimoasa teorie a *rasei ariene*, creată în secolul al XIX-lea. Respectiva teorie presupunea existența unui popor, a unei rase, a unei origini comune etnice și lingvistice a popoarelor din Europa și Asia. Conform *Marelui dicționar universal* din secolul XIX al lui Pierre Larousse, arienilor le este atribuit „numele genetic al unuia dintre cele mai nobile ramuri a marii familii ariene sau a rasei albe"[507].

Purtătoare a civilizației în Antichitate, incinerarea era considerată de către susținătorii acesteia, *criterium-ul* civilizației popoarelor. Folosirea acestei practici era semnul unui veritabil progres, a unei întoarceri în timpurile glorioase, la eroii mitici. De asemenea, pasajele din Iliada și din Odiseea erau frecvent evocate

[503] *Ibidem*, pp. 295-296.
[504] *Ibidem*, p. 296.
[505] Alexandre Bonneau, *La cremation et ses bienfaits*, Paris, Éditeur E. Dentu, 1886, p. 18.
[506] Piotr Kuberski, *op. cit.*, p. 297.
[507] Pierre Larousse, *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, Tome 1, Paris, Éditeur Larousse, 1867-1890, p. 737.

în publicațiile din secolul al XIX-lea. Unii autori dezvoltau ideea că acest ritual datează din timpurile eroice, precizând că Hercule este cel care a început să ardă morții, iar arderea a fost rezervată la origine rămășițelor eroilor, devenind mai apoi generală[508]. În afara timpurilor mitice, scrierile din această perioadă istorică dețin liste cu popoarele antice care practicau incinerarea. Astfel, grecii, troienii, vechile popoare din Latium, romanii, orientalii, evreii, germanii, etruscii și indienii ardeau morții[509].

Pentru a contrabalansa argumentele adepților incinerării, adversarii lor au avansat teorii împotriva acestora, scoțând în evidență valoarea incinerării în istoria lumii. După exemplul celor ce susțin cremațiunea, s-a întocmit o listă a popoarelor care își îngropau morții. Una dintre liste amintește faptul că nici asirienii, nici egiptenii, nici mezii și perșii, nici evreii, nici chinezii și japonezii, nici arabii și mahomedanii, nu și-au ars vreodată morții. Ei nu au cunoscut niciodată, și nici nu au vrut să cunoască altă practică decât cea a înhumării[510].

Cele două popoare, romanii și grecii, erau într-adevăr prezentate de către susținătorii incinerării ca modele de cultură și civilizație, dar, de asemenea, și în ceea ce privește ritualul funerar, care era exclusiv cel al incinerării. Această viziune a fost de nenumărate ori contestată de anticremaționiști. Fără a recuza existența incinerării în lumea antică, cei ce erau împotriva ei, respingeau ideea monopolului și a preponderenței acestui ritual. În general, ei susțineau vechimea și supremația înhumării, incinerarea fiind, în opinia lor, rezultatul cauzelor speciale sau al împrejurărilor extraordinare. Deci, ea nu a fost

[508] Piotr Kuberski, *op. cit.*, p. 298.

[509] Giovanni Battista Ayr, *La cremazione e l'igiene*, în „Annali di chimica", vol. 55, série 3, fasc. 6, décembre, 1877, p. 350.

[510] S. Dumas, *De la crémation des corps au point de vue historique, hygiénique et religieux*, în „La Controverse et le Contemporain", tome IX, février, 1887, pp. 178-179.

rezultatul unei alegeri deliberate, ci al unei obligații, fiind măsuri excepționale datorate riscurilor de contaminare sau de profanare. Autorii precizau că astfel de dispoziții au fost luate de către tirani corupți și pervertiți cum ar fi Nero, Caligula și alții[511].

Valentino Steccanella descrie această realitate prin intermediul unor termeni oximoronici: noua modă funerară nu este altceva decât o ofensă eternă pentru această parte a societății moderne, care surâde progresului barbar al unei civilizații atât de denaturate. Autorul ia în derâdere apelurile la incinerare, spunând că ea este un progres, cu siguranță, dar un progres „înapoi", un progres care nu-și face drum spre civilizație, ci face cale întoarsă spre barbarie[512]. Charles-Émile Freppel, în celebrul său discurs din parlamentul francez, nu ezită să califice incinerarea drept un regres în mersul civilizației și o întoarcere la păgânism[513].

---

511 Piotr Kuberski, *op. cit.*, p. 300.
512 Valentino Steccanella, *Guerre aux morts: ou inhumation et crémation: considérées au point de vue historique, hygiénique, économique, religieux et social*, Dijon, Imprimerie J. Marchand, 1880, p. 178.
513 Cf. *Journal officiel de la République française Débats parlementaires*, p. 614.

III.6. Concluzii

1. Antropologia ortodoxă se deschide eshatologic spre *Taina viitorului*, adică integrarea întregii iconomii pământești în Împărăția Cerurilor. Sfințenia creaturii celei noi transcende timpul istoric către venirea noii Împărății, deja din viața pământească. În acest sens, Sfinții Părinți afirmă că sufletul creștin este întoarcerea în rai, iar istoria este cutremurarea sufletului înaintea ușilor Împărăției. Faptul că, încă din perioada primară și până în prezent, creștinii cred în sfințenia trupului, fie el mort sau viu, este determinat de concepția potrivit căreia corpul era ceva ce nu aparține omului, ci lui Dumnezeu.

2. Creștinii ortodocși au practicat dintotdeauna numai înhumarea, dând o mare importanță trupului. Rugăciunile și ritualurile funebre sunt expresia credinței comunității, Biserica mărturisind respectul profund pentru trup, grija de a-l păstra și nu de a-l distruge, și credința în înviere și așteptarea ei. Ea recunoaște că viața vine de la Dumnezeu și că moartea nu este sfârșitul implacabil al vieții, ci doar o trecere.

3. Pentru creștini, mormântul lui Hristos devine modelul suprem pentru propria lor îngropare, fiind expresia credinței în înviere. Așadar, această practică a devenit sacră, iar, în istoria omenirii, toți cei care au avut convingeri religioase creștine au considerat înhumarea un mod natural și plin de respect față de trupul mort. Mormântul are un rol important în viața societății, deoarece, a te reculege lângă un astfel de loc implică ideea prezenței simbolice a celui mort, acest fapt fiind un element esențial pentru a permite să se protejeze continuitatea generațiilor prin cei morți. Memoria și amintirea

definesc, precum o colecție, locurile în fața cărora cei vii își aduc aminte de cei morți și implicit de propria lor moarte.

4. În finalul capitolului sunt amintite câteva aspecte socio-culturale legate de problema incinerării în societatea de azi: idealizarea corpurilor, îndulcirea morții, îndepărtarea morții din viața societății, conviețuirea cu ideea că omul îmbătrânește, modul de viață nihilist și, nu în ultimul rând, câteva practici paraliturgice deviante din corpusul liturgic al vieții Bisericii.

Capitolul IV

Poziţia Bisericii Catolice şi a Bisericilor Ortodoxe locale, vizavi de practica incinerării

IV.1. Considerații istorice privind incinerarea. Generalități

Perioada materialismului și iluminismului a oferit un cadru interesant pentru discuție, și au condus, spre sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, la pași uriași cu privire la regândirea ideilor anterior stabilite, apărând inclusiv perspective noi cu privire la Biblie și la creștinismul tradițional. În timpul acestei perioade, foarte mulți gânditori au fost deschiși spre noile aspecte descoperite în ceea ce privește evaluarea condiției umane și responsabilitatea socială față de lume. În cercurile religioase, aceasta nu a fost o etapă ușoară. De exemplu, câțiva învățați catolici, numiți moderniști, au fost condamnați de către Papa Pius X, în anul 1907. O mișcare britanică anglicană similară – „Uniunea clericilor" – continuă să se manifeste și astăzi, în ciuda schimbărilor de denumire. Dar, oricum, se menționează faptul că nu toată gândirea catolică s-a împotrivit incinerării[514].

Cu toate acestea, una dintre cele mai de durată caracteristici ale relației dintre incinerare și societate în Occident se referă la influența tradițiilor catolice, protestante și ortodoxe și, la începutul secolului al XXI-lea, la poziția fermă de împotrivire formală față de incinerare a Bisericii Ortodoxe din Rusia și Grecia. În fosta URSS și în țările răsăritene, în timpul perioadelor de control comunist, incinerarea a fost, deseori, apărată pe considerente ideologice, provocând opoziția tradițiilor creștine de toate felurile. Interacțiunea teologiei politice cu credința creștină a adăugat, de asemenea, complexitate relației dintre incinerare

[514] Douglas James Davies, în *Encyclopedia of Cremation*, p. XX.

și îngropare, ca în cazul protestantismului și al catolicismului. Doar în perioada postcomunistă, care a adus o mai mare libertate, opiniile creștine au putut fi formate fără să fie necesară o reacție exagerată față de ideologiile contradictorii[515].

În Europa, cea mai mare distincție între țări în ceea ce privește aspectele incinerării este rezultatul tradițiilor catolică, protestantă și ortodoxă. Articolele din Elveția, țara cu diversele ei cantoane, subliniază acest fapt foarte clar. Motivele cele mai importante în acest sens sunt complexe. Includem aici un fapt semnificativ, potrivit căruia interesul teologic al catolicismului cu privire la moarte este de natură extensivă și e legat de slujba bisericească a înmormântării ținută pentru cei morți – ritnuri și recviem –, și nu mai puțin de doctrina purgatoriului. Aceasta este percepută ca stare în care și prin care credinciosul păcătos trece pentru a fi transformat, purificat, înainte de a se întâlni cu Dumnezeu.

Un alt motiv ar fi interesul manifestat de mult timp de Biserica Romano-Catolică cu privire la morminte, la relicvele sfinților etc., aspecte care implică pelerinaje și rugăciuni. Ambele preocupări acordă însemnătate trupului fizic al celui decedat. O trăsătură a reformei protestante a fost schimbarea ritualului funerar, rugăciunile pentru mort fiind separate de rugăciunile pentru sfinții morți, puternic condamnate. În timpul reformei, atât catolicii, cât și protestanții, au fost de acord cu faptul că, în credința lor, sufletul părăsește trupul după moarte, dar nu s-au înțeles cu privire la ajutorul care poate fi obținut în timpul vieții. Pentru protestanți, în general vorbind, odată ce o persoană a murit, doar Dumnezeu poate să mai hotărască în privința sufletului său, și care dintre cei adormiți va mai beneficia de o înviere a *trupului* în ziua Judecății de Apoi. Astfel, hotărârile luate în timpul vieții de către om și voința tainică a lui Dumne-

[515] *Ibidem*, pp. XX-XXI.

zeu vor determina destinul aceluia, iar rugăciunile celor vii nu pot influența respectiva voință. Aceste diferențe de atitudine în privința celor morți au afectat și atitudinea umanității față de trup după moarte. Pentru protestantism, perceput drept cultură religioasă, se face o distincție clară între viață și moarte atunci când se aduce în discuție destinul veșnic. Astfel, are loc o preadaptare privind legătura cu rudele celui decedat și înlăturarea acestei legături prin incinerare. Absența unei investiri în rămășițele mortului i-a determinat pe protestanți să accepte mai ușor incinerarea[516].

Rezultatul contextului istoric a făcut ca, spre sfârșitul secolului al XX-lea, țările nordice, cu un puternic background luteran și anglican, să tindă să practice mai multe incinerări, în general, decât țările catolice din Sud. Prin urmare, până în anul 1999, de exemplu, Marea Britanie și Danemarca și-au incinerat aproximativ 71% dintre morți, Suedia 68%, iar Finlanda, dimpotrivă, deși posedă o Biserică Luterană semnificativă și o puternică Biserică Ortodoxă, precum și o prezență catolică, își incinerase doar 25% dintre morți. În Grecia, incinerarea nu există, acesta fiind rezultatul opoziției perseverente a Bisericii Ortodoxe. În Olanda, deși lipsește influența de natură ortodoxă, țara fiind împărțită între tradițiile catolică și protestantă, au fost incinerați 48% dintre morți. Influența catolică devine mai evidentă în Ungaria, 30%, în Austria procentul înregistrat fiind de 21%, iar în Franța acesta crește și mai mult, 16%. În Spania, 13%, iar în Italia și Irlanda, există regiuni cu o rată de incinerare de 5%. Având în vedere că Biserica Romano-Catolică a permis cremațiunea după anul 1960, rata scăzută înregistrată în multe state, în ceea ce privește incinerarea, reflectă, totodată, timpul necesar pentru ca obiceiurile sociale să se schimbe în țara respectivă. În Statele Unite ale Americii, rata generală a incinerării este de aproximativ 25%

[516] *Ibidem*, p. XXI.

și poate părea neobișnuit de mică, dar ea maschează, de fapt, o largă diversitate de situații în care apar diferențe de tradiție religioasă pe plan local, precum și diferențe deosebit de semnificative între practicile din zonele urbane și cele din zonele rurale. Washington-ul, Nevada și Oregon-ul, de exemplu, au înregistrat cea mai mare rată de incinerare, de aproximativ 57%, în timp ce în Alabama, Mississippi și Virginia de Vest rata de incinerare a fost de aproximativ 5%[517].

Societățile umane sunt, desigur, mereu într-o continuă schimbare, iar ideile, apărute la sfârșitul secolului al XIX-lea în domeniul reformei sanitare urbane, au fost transformate până la sfârșitul secolului al XX-lea în largi preocupări de natură ecologică, care au avut în vedere protecția globală și atmosferică. Aici, iarăși, incinerarea trezește îngrijorarea societății, ajungând să fie introduse legi noi, în câteva țări, cu privire la eliminarea gazelor, ca urmare a acestui proces. În mod ironic, aceste considerații referitoare la mediul înconjurător, care au fost utilizate cândva ca argumente în favoarea incinerării, pun acum în discuție însăși ideea de incinerare, cel puțin în unele zone urbane occidentalizate, în care chestiunile de mediu au fost mai bine conturate. Astfel, în Marea Britanie, unele grupuri minoritare au încurajat ideea existenței unei suprafețe lemnoase sau a unor înmormântări *ecologice*, în cadrul cărora persoanele să fie îngropate fără sicrie pretențioase, fără coșciug, conștiente fiind, încă din timpul vieții, de faptul că trupurile lor oricum se vor întoarce într-un oarecare timp în țărână, intrând într-o stare de putrefacție propice pământului[518].

Prima dezbatere care s-a organizat cu privire la tema incinerării, în Grecia, a avut loc în anul 1912. Această temă nu a mai fost discutată până în anul 1941, când reprezentanți ai lumii medicale au adus argumente în favoarea cremațiunii, iar, în

[517] *Ibidem.*
[518] *Ibidem.*

anul 1943, a fost emisă și prima interdicție în acest sens. O asociație care apăra incinerarea a fost și ea creată în anul 1946, dar s-a desființat câțiva ani mai târziu. Mai mult decât atât, două sinoade ale Bisericii Ortodoxe Grecești au condamnat această practică, în anii 1960 și 1972[519].

Biserica Greciei a făcut de altfel cunoscut faptul că o poziție a sa față de incinerare nu îngăduie nicio excepție, nici măcar atunci când este vorba de rațiuni de ordin sanitar. În acest sens, G. Papaioannu citează cazul respingerii Sfântului Sinod al Bisericii Greciei, în urma unei cereri de derogare, formulată de către primarul Atenei, privind arderea celor o mie de persoane decedate din cauza caniculei din 1987[520].

De atunci și până în prezent, cremațiunea a fost un subiect de discuție care a implicat un mare număr de participanți, inclusiv specialiști în emiterea legilor, din asociația care apăra incinerarea, din „Asociația Prietenilor Incinerării”, reprezentanți ai autorităților locale, politice, presă și Biserica Ortodoxă, precum și diverși anonimi sau diverse personalități ale societății din varii domenii. Oricum, aceste discuții nu au dus încă la acceptarea instituțională a acestei metode. Inițial, discuțiile au avut drept temă principală legitimitatea asociației care apăra incinerarea, pentru că înființarea acesteia a fost, inițial, refuzată de Curte, pe motiv că ea ar fi contrară ordinii publice și obiceiurilor. Discuțiile ulterioare au fost dominate de cererile pe care această asociație le-a adresat autorităților administrative locale din zona Atenei, care erau cele mai afectate de problema legată de spațiu. Aceste cereri au fost, ulterior, înaintate statului, cerându-se, prin intermediul lor, instituționalizarea cremațiunii. Cu toate acestea, cererile respective au fost ignorate până în anul 1998, când a fost emis de Parlament primul proiect de lege care prevedea posibilitatea

---

[519] Magdalini Dargentas, în *Encyclopedia of cremation*, p. 224.

[520] *** *Cremation vs. Burial Rites,* în „Orthodox Observer”, 7 decembrie, 1998, p. 5.

permiterii incinerării pentru neortodocși. Acest proiect de lege a fost contestat de Partidul Comunist, care a propus ca ceea ce prevedea legea să se adopte pentru un cadru mai larg, adică incluzându-i și pe ortodocși. Aceste amendamente au fost ulterior adoptate de Parlament, dar aplicarea legii a fost suspendată din cauza protestelor puternice manifestate de Biserica Ortodoxă[521].

Această dezbatere cu privire la incinerare a creat conflicte în cadrul Bisericii Ortodoxe și a oferit oportunitatea de a fi aduse în atenție și alte chestiuni polemice existente între Biserică și Stat, cum ar fi noile cărți de identitate, care nu menționează religia persoanei căreia îi aparține buletinul, precum și înmormântările civile, care nu există, în prezent, în Grecia. Abia în anul 2002, problema incinerării a fost discutată din nou, după o pauză în dezbateri și în publicațiile mass-media pe această temă. Trebuie evidențiat faptul că Biserica Ortodoxă Greacă a jucat un rol important în această discuție, iar punctul de vedere al politicienilor a fost identic cu cel a Bisericii[522].

După eforturi îndelungate, „pe data de 1 martie 2006, Guvernul elen a acceptat amendamentul a 10 parlamentari din diverse partide care acordă posibilitatea de incinerare postumă a morților în Grecia (articolul 35, FEK 57, fascicolul A, 15.03.2006), cu premisa ca acest act să fie compatibil cu convingerile religioase ale respectivilor. În martie 2009, a fost emis și Decretul prezidențial nr. 31 (FEK 49, A`, 23.03.2009) care cuprinde premisele amenajării Centrelor de Incinerare a Morților, precum și condițiile, controlul funcționării acestora și anumite premise particulare, administrarea cenușii etc. După puține luni, în iulie, s-a semnat decizia ministerială comună cu amendamente în acest sens (Y.A. oik. 141270 din 2009, FEK 1411, B`, 15.07.2009)"[523].

---

521 Magdalini Dargentas, în *Encyclopedia of cremation*, p. 224.

522 *Ibidem.*

523 Mitropolitul Nicolae al Mesoghiei și Lavreoticii, *Incinerarea morților*, în http://www.pemptousia.ro/2013/03/incinerarea-mortilor/ (accesat la data

Mitropolitul Nicolae al Mesoghiei și Lavreoticii afirmă faptul că „în urma acestor decrete incinerarea a fost deja confirmată instituțional în Grecia și drumul către amenajarea primelor crematorii a fost deschis. Biserica Greciei se va confrunta cu această problemă în practică, și vor apărea numeroase întrebări și dileme pe această temă, astfel încât interesul Sfântului Sinod pentru această problematică este și actual, și justificat, și cât se poate de rezonabil”[524].

Printre motivele invocate în favoarea incinerării, aduse de „Asociația Prietenilor Incinerării” și de către alți susținători ai acesteia, se numără următoarele: lipsa spațiului, motive de igienă, evitarea microbilor, caracterul respingător al morții, avantajele privind plângerea celor dispăruți dintre cei vii, necesitatea de a asigura o posibilitate în plus, care să fie corespunzătoare celor ce sunt adepții altor religii și practici, precum și chestiuni privind drepturile omului, între care libertatea democratică a alegerii. Totodată, se adaugă și faptul că unele personalități grecești au optat pentru practica incinerării, inclusiv cântăreața de operă Maria Callas și dirijorul Dimitri Mitropóulos care și-a exprimat dorința de a fi incinerat, iar cenușa lui să se așeze într-un vas de piatră[525].

În anul 1959, președintele Consiliului Administrativ al Conservatorului din Atena, domnul Kyriakídis declara că „Dimitri Mitropóulos a hotărât că nu dorește, după moartea lui, să i se facă o înmormântare luxoasă, ci să fie îngropat fără slujbă, trupul lui să fie ars, și vasul în care i se va pune cenușa să fie unul ieftin. Astfel, dorea pentru sine inexistența, și nu vedea moartea ca izbăvire a sufletului”[526]. În urma interzicerii de că-

de 16.08.2014).

[524] *Ibidem.*

[525] Magdalini Dargentas, în *Encyclopedia of cremation*, p. 224.

[526] Mitropolitul Nicolae al Mesoghiei și Lavreoticii, *Incinerarea morților*, în http://www.pemptousia.ro/2013/03/incinerarea-mortilor/ (accesat la data

tre arhiepiscopul Atenei, Theoclit al II-lea, de a se săvârși slujba prohodului peste cenușa lui Mitropóulos, a fost emisă următoarea hotărâre Sinodală: „1. Biserica refuză slujba de ieșire a sufletului sau a parastasului pentru persoane care, din voința lor sau a celor apropiați, au fost incinerate imediat după moarte; 2. Sfântul Sinod îl felicită pe Arhiepiscopul Atenei pentru hotărârea sa curajoasă de a refuza slujba înmormântării la cenușa lui Mitropóulos, subliniind încă o dată faptul că incinerarea morților contravine duhului Scripturii și vechii Tradiții a Bisericii. Cu toate acestea, în cele din urmă, s-a acordat permisiunea unui preot de a săvârși un Trisaghion la vasul de cenușă, lucru care a provocat împotriviri din partea multor ierarhi, fiind o permisiune care anula hotărârea Sinodului Permanent, mai sus menționată, și care ar putea consacra în tipicul bisericesc o ierurgie de îngropare a vasului cu cenușa mortului incinerat”[527]. Din partea celorlalte Biserici din Europa, America, Balcani, Rusia, Africa, vedem următoarea situație: câtă vreme păstrarea cu insistență a învățăturii despre îngropare este universală, în practică se pare că, într-un mod tăcut, sub pretextul iconomiei, se observă ocazional abateri, mai ales în țări din lumea occidentală unde predomină incinerarea[528].

de 16.08.2014).

[527] *Ibidem.*

[528] *Ibidem.*

IV.2. Incinerarea în Biserica Romano-Catolică

Biserica Romano-Catolică a jucat un rol semnificativ în istoria incinerării. Aceasta a fost situația, în special în secolul al XIX-lea, când unele aspecte anticlericale ale ideologiei, deseori aliniate opiniilor seculare, în special, în Italia, au provocat o puternică opoziție și chiar antipatie față de incinerare, zdruncinând doctrina catolică și întreg Vaticanul. În acest context, incinerarea a ajuns să servească drept vehicul pentru discutarea aspectelor controversate privind identitatea Bisericii, nu doar pentru că era un aspect ideologic, ci și pentru că era un aspect de practică rituală care aducea atingere însăși sufletului teologiei catolice – privea moartea, cadrul în care are loc aceasta și problema transcedenței. Într-o publicație franceză se menționa faptul că aspectele politice ale revoluției legate de incinerare au devenit o problemă politică[529].

Trupul, în gândirea romano-catolică, este important, pentru că Dumnezeu nu doar l-a creat pe om, ci, la plinirea vremii, El Însuși a luat trup și a sfințit firea umană. Chiar și după moarte, trupul unui creștin posedă demnitate. Cu toate că nu a avut o viețuire conformă cu principiile morale ale Evangheliei, persoana respectivă a fost și ea un alt hristos, s-a unit cu El prin Taina Botezului și s-a încorporat în Trupul Lui mistic: trupul omului a fost templu, în interiorul căruia a sălășluit Sfântul Duh. Trupul este cel care a primit apa Botezului, a fost uns cu Sfântul Mir și a primit pâinea euharistizată, care, în credința catolică, înseamnă Trup și Sânge, suflet și divinitatea lui Hristos. Strâns legată de această viziune cu privire la trup este credința în învierea morți-

[529] Lewis H. Mates, în *Encyclopedia of Cremation*, p. 107.

lor, care e parte a moștenirii lăsate de credința iudaică. Se crede că cel mort va învia, chiar dacă el va avea un trup transfigurat, nemuritor și plin de slavă[530].

Analizând practica iudaică, creștinismul timpuriu a promovat îngroparea morților. Cu toate acestea, înhumarea nu le-a fost lăsată la îndemână, întotdeauna. Ca exemplu, în timpul persecuțiilor timpurii din partea autorităților romane, trupurile martirilor erau date focului, crezând că prin acest fapt se asigură imposibilitatea învierii mortului respectiv. În dialogul *Octavius*, menționat de către Minucius Felix, se respinge ideea conform căreia incinerarea face imposibilă învierea, afirmând că atâta timp cât se respectă obiceiurile bune și străvechi ale îngropării, felul în care trupul mort a fost tratat nu mai poate afecta puterea lui Dumnezeu de a-l învia pe cel mort, dornic de a reveni la viață[531].

Canoanele unor diverse Concilii bisericești, fie explicit, fie implicit, au reafirmat statutul normativ al corpului îngropat: la Braga, în 563, prin numeroase întâlniri de la Nantes, care au avut loc în secolele al VII-lea și al IX-lea, la Mainz, în anul 847, și la Tribur, în 865. În timpul perioadei medievale, îngroparea a rămas practica normativă a Bisericii, fără ca vreo altă practică mortuară să aibă vreo semnificație mai deosebită. Trupul celui decedat trebuia să rămână intact, iar în anul 1300, pentru a se încheia această discuție, Papa Bonifaciu al VIII-lea a anunțat excomunicarea *de facto* a oricărei persoane care ar fi fiert vreun cadavru pentru a desprinde carnea de oase și pentru a transporta aceste părți ale omului la locul natal pentru înmormântarea persoanei în cauză[532].

Până la Conciliul II Vatican, Biserica Romano-Catolică a practicat doar înhumarea, fără excepție, și întotdeauna s-a de-

[530] John Newton, în *Encyclopedia of Cremation*, p. 107.
[531] *Ibidem*, pp. 107-108.
[532] *Ibidem*, p. 108.

clarat împotriva incinerării, chiar și atunci când persecutorii se manifestau cu cruzime, împrăștiind și profanând trupurile martirilor. Catacombele, bisericile și mănăstirile erau așezate în preajma cimitirelor. În repetate rânduri, Biserica a intervenit, opunându-se celor care erau în favoarea incinerării. Astfel, în decretul *Detestande feritatis* (t. VI, *De Sepulturis*), papa Bonifaciu VIII interzice incinerarea și excomunică pe cei care o practică, privându-i, astfel, de slujba religioasă[533].

Bula *Detestande feritatis* constituie unul dintre rarele texte medievale formulate de către autoritățile ecleziastice care condamnă incinerarea. Câțiva autori susțin această poziție, astfel încât, după ei, bula vizează anumiți creștini care încearcă mai mult sau mai puțin să repună în onoare ritul incinerării[534]. N. Iung scrie: „în Evul Mediu se încerca introducerea incinerării și în zonele civilizației creștine. Biserica se opune cu forță și interzice credincioșilor săi această practică sub amenințarea pedepselor severe"[535]. Fără a o numi, autorul crede aceasta despre bula papală. În prezent, încă figurează între publicațiile consacrate incinerării și se interpretează ca o condamnare oficială a întoarcerii spre păgânismul antic[536]. Textul studiat nu doar că nu condamnă doar incinerarea, ci nu o menționează nicăieri. Bonifaciu reprimă dezmembrarea, adică decupajul trupului pentru a-l arde, după cum indică și textul. Respectivul pasaj a stat la baza acestei confuzii. Desprinderea membrelor picioarelor pentru a obține oasele era un procedeu cunoscut, recurgându-se la

533 *** *Dizionario di Teologia Pastorale*, a cura di Teodoro da Torre del Greco, con la collaborazione di un gruppo di specialisti, Volume Primo, A-J, Edizioni Paoline-Roma, 1962, p. 445.
534 E. Valton, *Crémation*, în A. Vacant, E. Mangenot (dir.), *Dictionaire de théologie chatolique*, t. III/2, Paris, Letouzey et Ané, 1938, par. 2318.
535 N. Iung, *Crémation*, în R. Naz (dir.), *Dictionaire de droit canonique*, t. IV, Paris, Letouzey et Ané, 1949, par. 758.
536 Zbigniew Suchecki, *La cremazione dei cadaveri nel diritto canonico*, Rome, Pontificia Universitas Lateranensis, 1990, p. 118.

el pentru a îndepărta părțile intrate în putrefacție la sfârșitul transportului. Ca să obțină rămășițele trupului se practica fierberea acestora. Deși locul bulei în dezbaterea asupra incinerării morților era justificat, trebuie considerată ca o sursă indirectă și nu ca un document relativ care vorbește strict despre problema incinerării. Acest decret condamnă obiceiul atât de diferit de incinerare. Totuși, dacă textul citat nu a evocat incinerarea, o altă decizie papală pare la prima vedere să interzică această practică[537].

În anul 1303, papa Bonifaciu acordă promisiunea episcopului de Lisieux, Guy de Harcourt, să exhumeze trupul fratelui său, cu condiția ca acesta să nu fie nici tăiat în bucăți, nici fiert, nici ars. Putem concluziona faptul că dacă acest decret vizează formal îmbălsămarea, aici papa își arată opoziția față de cremațiune? În general, aceasta constă în arderea integrală a cadavrului până la obținerea cenușii. În cazul episcopului Guy de Harcourt, papa punctează o practică ce avea drept scop desfacerea cărnii de pe os. Distrugerea osemintelor era categoric exclusă. Oasele sunt cele care reprezintă identitatea defunctului, tocmai de aceea în multe testamente medievale, cadavrul este definit ca fiind *corpus sive ossa* (corp sau oseminte). Totul pare să indice faptul că papa Bonifaciu nu a condamnat incinerarea dintr-un motiv simplu: respectiva practică nu era în uz nici în perioada sa, nici înainte. Papa se referă la desfacerea cărnii și înhumarea ei, aceasta fiind foarte greu de aplicat prin intermediul focului. Cazul episcopului De Lisieux este oare un caz izolat? Este dificil de spus greșeala surselor. În afară de duritatea arderii, recursul la această practică este inimaginabil în această lume care oferă atâta importanță conservării osemintelor. Ele amintesc de prezența defunctului printre cei vii. În așteptarea învierii finale, această prezență favorizează rugăciunea și încurajează pomenile[538].

[537] Piotr Kuberski, *op. cit.*, p. 218.
[538] *Ibidem*, p. 219.

IV.2.1. Documente pontificale privind incinerarea

Odată cu revoluția franceză, se ajunge la o concepție favorabilă incinerării, însă proiectul de lege din 11 noiembrie 1796 a rămas fără efect. Abia din secolul al XIX-lea, Biserica Romano-Catolică a întâmpinat din nou probleme, când aceasta a început să fie practicată de către atei, deși nu a fost dorită doar de ei. Astfel, o practicau fie pentru a fi împotriva Bisericii, fie pentru a combate dogma învierii trupurilor. Vaticanul a intervenit în acel moment pentru a interzice incinerarea, prin câteva decrete pontificale:

1. *Quoad cadaverum cremationes* – decretul din 19 mai 1886. Papa Leon al XIII-lea se pronunță asupra problemei privitoare la incinerare:

> „Numeroși episcopi și credincioși luminați au constatat că anumite persoane cu credință îndoielnică sau legați de către atei lucrează activ pentru a restabili practica păgână de a arde cadavrele și sunt chiar societăți special constituite în acest scop. Ei consideră că artificiile și sofismele lor nu păcălesc pe cei credincioși, și că insensibil nu diminuează stima și respectul obiceiului tradiției creștine de a înhuma trupul credinciosului, tradiție constantă și consacrată de ritualurile solemne ale Bisericii. Pentru a da credincioșilor o regulă sigură, care să-i păzească de aceste piedici, s-a cerut Congregației Supreme a Inchiziției romane universale să declare: Întrebarea 1: Este permisă aderarea la societăți ale căror intenții sunt date de promovarea incinerării trupurilor umane? Întrebarea 2: Este permis să se ordone incinerarea propriului trup sau al altuia? Răspunsul confirmat de către Suveranul pontif: 1. Nu, și fiind vorba de societățile afiliate sectelor anticreștine răspundem de pedepsele date împotriva lor. 2. Nu. Această comunicare a fost transmisă tuturor

cardinalilor pentru ca aceștia la rândul lor să-i sfătuiască în mod oportun pe credincioși despre subiectul detestabil al cadavrelor umane și să-și refuze propria incinerare”[539].

2. *Quoad corporum cremationem* – decretul din 15 decembrie 1886:

„De fiecare dată când vorbim despre cei ale căror trupuri sunt supuse incinerării fără voința lor, ci prin intermediul altora, este îngăduită organizarea serviciilor religioase ale Bisericii, atât acasă, cât și la Biserică, dar nu până la locul incinerării, pentru a evita orice scandal care ar putea fi evitat dacă incinerarea nu a fost aleasă de voința proprie a defunctului. Dar dacă vorbim despre cei ce au ales incinerarea din voință proprie și care au perseverat în această voință până la moartea lor, ținând cont de decretul dat miercuri, 19 mai 1886, acestora trebuie să li se atribuie normele Ritualului Roman, cu titlul: Cui îi este permisă oferirea mormântului ecleziastic? În cazurile particulare, totuși, în care intervine o îndoială sau o dificultate trebuie consultat ordinariul locului”[540].

În anul 1883, a apărut un caz în India, potrivit căruia trupurile a doi creștini abia botezați au fost incinerate conform obiceiului locului respectiv, deși părinții celor doi au mărturisit că nu s-a făcut nicio ceremonie păgână având în vedere îngroparea trupurilor fiilor lor. Acest fapt l-a determinat pe vicarul apostolic de Vizagapatam (din regiunea respectivă) să ridice următoarea întrebare la Congregația de misiune: dacă un păgân caută

[539] Leonis XIII, *Acta,* vol. 6, Rome, Tipografia Vaticana, 1887, p. 26, traduction française: Heinrich Denzinger, *Symboles et definitions de la foi catholique,* Paris, Éditions du Cerf, 2001, par. 3188.
[540] *Acta Sanctae, Sedis*, vol. XV, 1896-1897, p. 642, traduction française: Heinrich Denzinger, *Symboles et definitions de la foi catholique,* Paris, Éditions du Cerf, 2001, par. 3195-3196.

botezul înaintea morții, ar trebui să îi fie acordat de către preotul misionar, chiar dacă acesta din urmă crede că părinții păgâni, probabil, vor incinera trupul conform cutumei locului? În asemenea situații, misionarii ar trebui să obiecteze față de ceea ce era considerat a fi privilegiul castei sau se putea continua practica referitoare la botez și în aceste condiții? Răspunsul a fost următorul: Nu aprobați incinerarea, dar rămâneți pasivi cu privire la această chestiune și acordați mereu încreștinarea[541].

La 27 iulie 1892, arhiepiscopul de Freiburg, din Elveția, se adresează Vaticanului, dacă este legal să cooperezi la incinerare pentru că așa ți s-a dat ordin sau pentru că așa s-a recomandat să se facă, și dacă este legal să iei parte la incinerare prin calitatea ta de medic, persoană oficială sau muncitor în crematoriu. Răspunsul a fost că nu este niciodată permis, nici la comandă, nici pentru că așa s-a recomandat, să iei parte la actul de cremațiune. Cu toate acestea, în caz de *cooperare materială*, adică în caz de ajutor, doar cu privire la actul fizic al incinerării, Biserica a decretat faptul că nu este nimic în acesta care să conducă la o respingere a doctrinei catolice. *Cooperarea materială* era tolerată atât timp cât era foarte clar că cei implicați în aceasta nu au respins învățăturile Bisericii și nici nu au căutat prin aceasta să promoveze practici necreștine distincte[542].

Urmând acest gând, în *Cremation* (*Incinerarea*), un fragment din *Enciclopedia Catolică*, William Devlin nota, în anul 1913, că incinerarea, „în majoritatea cazurilor de astăzi, este legată de anumite circumstanțe care fac din aceasta o profesie publică a nonreligiei și a materialismului”[543]. El, de asemenea, menționa că, în majoritatea cazurilor, ateii erau cei care se asigurau de obținerea aprobării oficiale pentru această practică, aprobare

[541] Douglas James Davies, John Newton, în *Encyclopedia of Cremation*, p. 108.
[542] *Ibidem*.
[543] William Devlin, *Cremation, the Catholic Encyclopaedia*, în http://www.newadvent.org/cathen/04481c.htm (accesat la data de 25.03.2014).

care se lua de la guvernele unor țări. Oricum, semnificativ este faptul că el a concluzionat următoarele: „nu este nimic care să se opună în mod direct dogmei bisericești în practica incinerării și, dacă vreodată liderii acestei mișcări sinistre vor ajunge să controleze guvernele atât de mult încât să transforme acest obicei într-unul universal, aceasta nu ar însemna o cădere din credință a celui sau a celei care va fi obligat sau obligată să se conformeze acesteia"[544].

Codul 1917 al Dreptului Canonic (1203) reafirma faptul că îngroparea trupului este norma. Deși arderea nu era strict interzisă, ea era permisă doar în circumstanțe excepționale, cum ar fi cazul numeroaselor morți determinate de ciumă sau de alte boli grave, când circumstanțe grave, de ordine publică, impuneau înmormântarea rapidă a celor decedați într-un număr mare. Pentru cazuri individuale, încă nu era permisă incinerarea, pentru că aceasta continua să fie privită ca un semn de negare a credinței creștine. Canonul 1203 prescrie următoarele: 1. Corpurile credincioșilor morți trebuie să fie înmormântate, incinerarea lor fiind dezaprobată; 2. Este interzisă utilizarea pentru cadavre a procedeului incinerării. Orice stipulare în acest sens nu trebuie să fie pusă în practică de către apropiații defunctului. Dacă ea este inserată într-un contract, testament sau orice alt act, nu trebuie luată în considerare[545].

Corpus Iuris Canonici (can. 1204, 1240 I n. 5e 2291, n. 5) interzice slujba înmormântării pentru cei care au optat încă din viață pentru propria incinerare, existând și alte măsuri, toate cu caracter disciplinar și ritual, însă în ceea ce privește cazurile excepționale, cum ar fi războaiele sau epidemiile, Biserica nu a interzis-o[546].

---

544 *Ibidem.*

545 Piotr Kuberski, *op. cit.*, p. 352.

546 *** *Dizionario Enciclopedico Italiano*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Fondata da Giovanni Treccani, Presidente e Direttore Scientifico Aldo

3. *De crematione cadaverum* – decretul din 19 iunie 1926:

> „Deși există printre catolici persoane care nu ezită să sărbătorească acest obicei barbar care repugnă nu doar pietății creștine, cât și legii naturale în fața corpului defunctului, Biserica de la început l-a proscris constant, ca fiind unul dintre cele mai nefaste dezavantaje în fața progresului civil. Incinerarea deturnează puțin câte puțin meditația pe care omul trebuie să o aibă asupra morții, eliminând speranța în înviere și pregătind direcțiile materialismului. În consecință, totuși, incinerarea cadavrelor nu trebuie înțeleasă absolut negativ, deoarece în anumite situații extraordinare, ea poate fi autorizată, deși nu este mai puțin evident faptul că practica sa comună și sistematică, cât și propaganda în favoarea sa, constituie acte scandaloase și nepermise"[547].

Motivele pentru care a fost interzisă incinerarea sunt următoarele: 1. această practică este contrară tradiției iudeo-creștine și practicilor universale ale umanității; 2. acest ritual este recunoscut și perceput ca o manifestare anticreștină; 3. respectul pentru trupul care este primitor de virtuți și taine; 4. respectul pentru sentimentul uman, întrucât trupul care în timpul vieții a avut simțire nu trebuie distrus. Datorită acestor motive, Biserica a respectat trupurile, le-a binecuvântat și a sfințit mormintele[548]. În timp ce Biserica nu înceta să își reafirme preferința pentru îngroparea trupului mort, au existat și câteva schimbări de atitudine ale acesteia în anii 1960, când a permis incinerarea în anumite circumstanțe. În anul 1963, un ordin venit de la Sfântul Oficiu (Congregația pentru Doctrina Credinței), *Piam et*

Ferrabino, Roma, 1955, p. 624.

547 *Acta Apostolicae Sedis*, vol. XVIII, Juillet 1926, pp. 282-283, traduction française: Heinrich Denzinger, *Symboles et definitions de la foi catholique*, Paris, Éditions du Cerf, 2001, par. 3680.

548 *** *Dizionario di Teologia Pastorale*, p. 445.

constantem, ridică pedepsele prevăzute anterior pentru această practică, reiterând poziția tradițională a Bisericii: „Incinerarea nu afectează sufletul și nici omnipotența lui Dumnezeu de a readuce trupul la viață; și nici nu include în ea însăși o negare a dogmei. Problema nu este, așadar, cea a unui act rău intrinsec, *opus per se* religiei creștine”[549].

IV.2.2. Dezbaterea problemei incinerării în timpul și după Conciliul II Vatican

Această linie de gândire a fost păstrată cu sfințenie până la Conciliul II Vatican, când se produce o turnură în istoria incinerării din Occident. În timpul pregătirilor conciliului, în cursul anului 1961, „Federația Internațională a Societăților Cremaționiste” adresa o scrisoare cardinalilor din Conciliu, semnatarii acestei petiții cerând reconsiderarea articolelor privind interdicția Bisericii de a incinera trupul uman[550]. Autorii textului cereau reluarea ritualului incinerării în epoca modernă, deoarece acceptarea folosirii acestei practici permite diminuarea spațiului rezervat cimitirelor. Textul abordează din nou problema teologică, reafirmând faptul că practica arderii cadavrelor nu aduce nicio atingere sau prejudiciu dogmei Bisericii. La sfârșitul documentului, semnatarii amintesc exemplul arhiepiscopului Koenig al Vienei, care a invitat preoții arhidiocezei sale să ia poziție în fața abrogării interdicției papale cu privire la incinerare. Foarte mulți autori susțin faptul că această poziție a arhiepiscopului a jucat un rol important în decizia luată de Sfântul Scaun, în anul 1963. În iunie, același an, la Berlin, s-a ținut Congresul „Federației Internaționale a Incinerării”. Se lansa

549 Douglas James Davies, John Newton, în *Encyclopedia of Cremation*, pp. 108-109.

550 Le concile Vatican II à Rome, *Crèmatorium*, 1962, p. 4.

din nou un apel pentru abrogarea interdicției care plana asupra incinerării, cremaționiștii fiind conștienți de momentul propice în care Biserica Romano-Catolică putea să-și schimbe poziția[551].

De cadaverum crematione: piam et constantem – Decretul din 5 iulie 1963:

„Biserica a vrut mereu să încurajeze obiceiul pios și constant al înmormântării trupului credincioșilor, fie prin ritualul destinat evidențierii clare a sensului simbolic și religios al înhumării, fie aducând pedepse canonice celor care se arătau împotriva unei astfel de practici. Biserica s-a pronunțat mai ales asupra spiritului dușmănos în fața obiceiurilor creștine ale celor care erau prinși de spiritul vreunei ideologii și căutau să înlocuiască înhumarea cu incinerarea ca semn al negării dogmelor creștine: în special, tema învierii morților și nemurirea sufletului. Această atitudine este un fapt subiectiv, inerent spiritului partizanilor incinerării, dar nefiind legată în mod obiectiv de practica incinerării în sine. În plus, incinerarea trupului nu atinge și sufletul, și nu împiedică atotputernicia lui Dumnezeu să restabilească trupul, ea neconținând o negare obiectivă a acestor dogme. Ameliorarea acestor stări de spirit și repetarea din ce în ce mai frecventă, în aceste vremuri, de circumstanțe care se opun înhumării, explică numeroasele cereri care au fost adresate Sfântului Scaun pentru a fi aplicată disciplina bisericească legată de incinerarea trupurilor, care astăzi este adesea cerută nu din ură sau din alte motive, ci doar din motive igienice, economice sau de ordin public (privat). Aceste cereri către Sfânta Mamă Biserică grijulie, în mod permanent, pentru binele spiritual al credincioșilor, dar considerând egale alte necesități, estimează dorința de a le face favorabile după cum urmează:

1. Se va menține fidel obiceiul înmormântării trupurilor credincioșilor defuncți; de aceea episcopii prin instrucțiuni și avertismente oportune veghează asupra a ceea ce po-

[551] Piotr Kuberski, *op. cit.*, p. 379.

porul creștin nu practică prin incinerare și nu abandonează folosirea înhumării fără a fi constrânși de situație.

2. Pentru a nu crește dificultățile actuale în circumstanțele date, și pentru a nu favoriza cazurile dispenselor legii în vigoare pentru aceste situații, ni s-a părut oportună aducerea câtorva prescripții dreptului canonic în ceea ce privește incinerarea. Aceste prescripții sunt: 1. interdicția executării unui proces de incinerare (canonul 1203 2); 2. refuzul mormântului celor care au cerut ca trupurile lor să fie date spre incinerare (canonul 1240 1,5^{o}). Astfel, Biserica refuză orice serviciu religios, doar dacă incinerarea a fost aleasă din motive contrare dogmelor creștine sau în spiritul sectei sau din ură pentru religia catolică și pentru Biserică.

3. S-a stabilit în același timp ca sacramentele și rugăciunile publice să nu fie refuzate, doar dacă alegerea s-a făcut pentru motivele menționate mai sus.

4. Pentru a nu slăbi atașamentul creștinilor față de tradiția bisericească, și pentru opoziția Bisericii față de incinerare, ritualurile înmormântării religioase și suferința ce urmează nu pot fi celebrate niciodată la locul incinerării, ci doar în momentul însoțirii transportului trupului”[552].

Ordo Exsequiarum, din anul 1969, este un alt document (noile rituri funerare produse de Comitetul liturgic după Conciliul II Vatican), unde se stipulează faptul că ritualul de înmormântare va avea loc fie la mormânt, fie la crematoriu. *Recviem*-ul însuși era făcut în prezența trupului, incinerarea având loc ulterior. Aceasta rămâne totuși situația generală, căci în America de Nord, în anul 1997, a fost dată o hotărâre indulgentă, care prevedea că, totuși, slujba de înmormântare se putea face în prezența resturilor rezultate în urma arderii în crematoriu, la situația prevăzută în cazul Americii de Nord[553].

[552] *Acta Apostolicae Sedis*, vol. LVI, 24 octobre 1964, p. 822 s., traduction française: Heinrich Denzinger, *Symboles et definitions de la foi catholique,* Paris, Éditions du Cerf, 2001, par. 4400.
[553] *Ibidem*, p. 109.

Această schimbare bruscă a atitudinii Bisericii față de incinerare este reflectată și în Codul de Drept Canonic din anul 1983, care menționează următoarele: „Biserica recomandă cu sinceritate să fie ținut obiceiul pios al îngropării, dar nu interzice incinerarea, decât dacă aceasta este aleasă pentru motive care sunt contrare învățăturii creștine” (11766 3). Această mențiune continuă prevederea din *Ordo Exsequiarum*, potrivit căreia „ritualurile funebre se fac pentru cei care aleg incinerarea, cu excepția cazurilor în care există dovezi că alegerea acestora a fost dictată de motive necreștine”. Codul interzice înmormântarea creștină și orice altă formă de rugăciune pentru cei plecați dintre noi, care au ales incinerarea trupului din motive anticreștine, cu excepția cazurilor în care ei dau semne de căință înainte de moarte (1184 1). Catehismul din anul 1994 elucidează motivele pentru care Biserica poate privi incinerarea drept o practică contrară credinței, și anume: „atunci când se demonstrează negarea credinței, trupul urmând să fie înviat” (*Catehism*, 2301)[554].

Deși în prezent practica incinerării este permisă de Biserică, în general, chiar dacă de preferat rămâne îngroparea, există câteva reguli în vigoare care guvernează incinerarea în context creștin. Acestea se referă la faptul că la incinerare, pentru cenușa celui mort, trebuie folosit *un vas demn* și trebuie acordată grija corespunzătoare și un respect deosebit rămășițelor, dacă acestea sunt transportate. De asemenea, locul final de odihnă trebuie să fie unul demn, iar împrăștierea cenușii nu este încurajată, deși episcopul are posibilitatea să acorde o dispensă, dacă el consideră că acest lucru va contribui „la binele spiritual al credinciosului” (Canon 87). Este recomandat ca resturile trupului incinerat să fie îngropate sau înmormântate într-un mausoleu sau într-un columbar care să poată fi vizitat de către rudele decedatului[555].

---

[554] *Ibidem.*
[555] *Ibidem.*

Pe temeiul hotărârilor Conciliului II Vatican, unele conferințe episcopale romano-catolice au formulat norme mult mai detaliate privind slujba religioasă care se oficiază în caz de incinerare. Nicolae Sebeșan amintește într-un studiu faptul că în anul 1987, „Comisia episcopală franceză pentru Liturghie" a întocmit un document, iar ca punct de pornire a fost următoarea întrebare: „Este posibil astăzi să se oficieze la Biserică funeraliile unuia care va fi incinerat?"[556], la care s-a răspuns în felul următor: „Firesc, incinerarea trebuie să urmeze serviciului religios de la biserică în prezența corpului celui decedat. Acest procedeu tradițional este logic, de vreme ce incinerarea reprezintă distrugerea trupului și corespunde înhumării. De altfel, o atare succesiune favorizează participarea comunității locale, care în chipul acesta poate încuraja cu rugăciunea pe cel decedat, și cu compasiunea, familia acestuia"[557]. Răspunsul dat anterior totuși nu acoperă explicit trei probleme:

1. Slujba religioasă se face în prezența urnei? Într-un document din 4 iunie 1966, „Congregația romană pentru cultul divin" admite ritualul în prezența urnei ca fiind posibil, recomandând, astfel, în aceste cazuri, autorizația conducerii diocezei[558]. În scrisoarea episcopului Noè adresată episcopului Vilnet se pot citi următoarele: „urna trebuie deci, să-și găsească un loc de primire definitiv fie într-un cimitir, fie într-un columbar amenajat în acest scop, dar nu în biserică. În niciun caz, nu ar trebui să ne deplasăm cu ea și să o readucem la biserică pentru o slujbă de comemorare ulterioară"[559]. Cimitirul este văzut ca un

---

[556] Nicolae Sebeșan, *Este incinerarea interzisă de Biserică?*, în „Mitropolia Banatului", anul XXXVIII, ianuarie-februarie, nr. 1, 1988, p. 111.
[557] *Ibidem.*
[558] Commission épiscopale de liturgie et de pastorale sacramentelle, *Pastorale des funérailles. Points de repère,* Paris, Éditions du Cerf, 2003, p. 140.
[559] Cf. *La crémation des corps et la prière de l'Église*, p. 1012.

loc simbolic în care morții cufundați în somn, așteaptă învierea. Rolul său constă în a-l proclama pe Hristos și a anunța cu încredere lumea care va veni și speranța de a trăi pentru totdeauna alături de Dumnezeu. Mormintele sunt necesare în celebrarea comunitară și liturgică, astfel încât ele dau mărturie credinței în Dumnezeu și speranței în învierea morților.

2. Rugăciune la locul incinerării? Ritualul funeraliilor propune în această situație un anume serviciu religios. Unul dintre motivele care justifică o astfel de rugăciune este nevoia de a umple timpul arderii trupului, care este greu de suportat. Numeroase mărturii admit că n-ar fi necesar să se impună familiilor să fie prezente acolo unde se desfășoară această operațiune tehnică. Prezența acestei rugăciuni la crematoriu ar putea contribui la suprimarea oricărei alte forme de serviciu religios[560].

3. Ce se va întâmpla cu urna? Păstrarea urnei cu cenușă la domiciliu și răspândirea rămășițelor era și este o problemă evocată adesea vizavi de incinerare. În Franța, predarea urnelor către familie nu mai este autorizată de lege (decret din 12 martie 2007 și lege din 19 decembrie 2008). Autoritățile publice au decis protejarea rămășițelor umane împotriva oricărui demers considerat indecent (abandon al rămășitelor, vindere a urnelor)[561]. În ciuda acestei îngrădiri juridice, posibilitatea împrăștierii rămășitelor în natură este în vigoare în Franța, precum și în alte țări (Belgia, Italia, Olanda, Spania, Finlanda)[562]. Prin urmare, Biserica Romano-Catolică autorizează incinerarea doar dacă motivele pentru care este cerută nu contravin credinței creștine. Totuși, preferă înmormântarea similară celei a lui Hristos, iar în cazul incinerării, ea

[560] Commission épiscopale de liturgie..., p. 140.
[561] Philip Allioncle, *La réponse des pouvoirs publics au développement de la crémation en France,* în Marie-Jo Thiel, *Les Rites autour du mourir*..., pp. 217-226.
[562] Piotr Kuberski, *op. cit.*, p. 409.

cere ca aceasta să se realizeze după slujba religioasă, exceptând cazurile când episcopul își rezervă dreptul de a hotărî[563].

Ridicarea, relativ recentă, a interdicției puse de Biserica Romano-Catolică nu a permis încă alcătuirea unei forme liturgice potrivite pentru celebrarea creștină a morții. De fapt, situația nu este aceeași în toate țările, iar tradiția incinerării joacă aici un rol major. Creșterea continuă a cererilor de incinerare îi așază pe responsabilii cultelor în fața unor situații inedite. Trei întrebări principale rămân, care privesc atât antropologia rituală în general, cât și liturghia creștină. Acestea sunt: 1. Cum trebuie să se celebreze funeraliile în crematoriu? 2. Este posibilă ceremonia religioasă în prezența urnei? 3. Care trebuie să fie destinația urnei?[564].

Prin gestul așezării în pământ, înmormântarea creștină permite credinciosului să participe în mod simbolic la experiența trăită de către Hristos. Marie-Abdon Santaner se întreabă dacă acest lucru este posibil în cazul incinerării, și tot el răspunde că prin aspectul său material, respectivul mijloc mortuar se pretează mai puțin la aceasta[565]. Biserica se găsește aici în fața unui mormânt gol, a unui cadavru deja transformat în praf. Datele biologice sunt înghesuite, iar puterea distrugătoare a morții este accelerată[566].

Ritualul înhumării servește la stabilirea continuității, a amintirii pe care cei apropiați o au despre cel decedat, a descendenței umane din care a făcut parte. Ritualul este un mijloc de a stăpâni durata și de a umple golul provocat de moarte, el mișcându-se în jurul simbolisticii prezență-absență[567]. Defunctul este

[563] Commission épiscopale de liturgie…, p. 141.
[564] Piotr Kuberski, *op. cit.*, p. 404.
[565] Marie-Abdon Santaner, *Poussière ou cendre? Inhumation ou incinération,* Paris, Éditions Médiaspaul, 1997, p. 69.
[566] Maguy Amigues, *Le Chrétien devant le refus de la mort. Essai sur la Résurrection*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1981, p. 44.
[567] Louis-Vincent Thomas, *Rites de mort. Pour la paix des vivans*, Paris, Éditions Fayard, 1985, p. 8 et 141.

un actor cu parte întreagă, care participă în întregime la funeralii. De aceea, rolul principal al ritualurilor funebre constă, după cum spune Piotr Kuberski, citându-l pe Danièle Hervieu-Léger, în a găsi o dozare justă între personalizarea și depersonalizarea morții. Incinerarea, așa cum este ea practicată în prezent, nu permite conferirea semnificației pe care ritualurile de trecere pot, în mod obișnuit, să o atribuie morții, ea fiind o modalitate de dispariție radicală și definitivă care incomodează desfășurarea acestor ritualuri, marcate de etapele care cadențează trecerea progresivă a defunctului. Incinerarea contemporană nu este decât o operație tehnică, un proces lipsit de simbolism și efectuat într-un timp foarte scurt. Pentru a conștientiza cu adevărat realitatea morții, e nevoie de timp, dar și de prezența trupului mort[568].

Jean Yves Hameline subliniază faptul că „celebrarea morții este mai întâi un ceremonial funebru, deci o acțiune în mod ireductibil psihologică și sociologică, guvernată de o sintaxă în mod relativ stabilă"[569]. În consecință, noi conștientizăm, în primul rând, că această sintaxă este subiacentă oricărei ceremonii religioase. Făcând acest lucru, vom putea înțelege deodată relativitatea anumitor ritualuri și simbolistica lor specific creștină[570]. De exemplu, ritualurile de aspersiune și de tămâiere sunt, într-o oarecare măsură, reluarea ritualurilor păgâne de purificare a cadavrului. În aceeași perspectivă, am putea, de asemenea, să ne referim la culoarea veșmintelor de doliu, dar și la rugăciunile *de trecere* care însoțesc mortul până în pragul lumii de apoi[571].

Această preocupare de a marca separarea mortului de lumea celor vii și integrarea sa în lumea morților, preocupare care caracterizează întregul ceremonial al funeraliilor, o regăsim în invocările pentru ultimul bun-rămas: „Părinte, nemărginit de

568 Piotr Kuberski, *op. cit.*, p. 405.

569 Jean-Yves Hameline, *Quelques incidences psychologiques de la scène rituelle des funérailles*, în „La Maison-Dieu" 101 (1er trimestre 1970), pp. 93-96.

570 Maguy Amigues, *op. cit.*, p. 25.

571 Edgar Morin, *L'homme et la mort,* Paris, Éditions du Seuil, 1970, pp. 24-26.

bun, Îți încredințăm acum pe cel ce vine în pragul casei Tale. El nu mai este printre noi, de acum înainte este alături de Tine” (Nouveau Rituel 115); „Să-l încredințăm Domnului pe cel ce ne părăsește, spunând: Ia cu tine, Doamne, pe cel pe care-l iubim” (Nouveau Rituel 117). Problema nu constă în *a curăța* rugăciunile ritualului de conotațiile păgâne pentru a le conferi un statut specific creștin, ci, mai degrabă, este vorba despre a fi conștient că există o sensibilitate viscerală ce cuprinde omul, oricare ar fi, atunci când moartea năvălește în universul său cotidian și îl privează de orice recurgere la o logică, pricepere, raționalitate, în măsură de a stăpâni teama care l-a cuprins. Chiar și ambiguitatea acestui eveniment, în categorii (clase sociale) care ne sunt familiare, se fixează și se confundă cu haosul afectiv al separării. Tulburarea coeziunii grupului familial sau social vădește în modul cel mai vizibil nu doar incapacitatea noastră de a evita această tulburare, ci și imposibilitatea de a ieși din această situație[572].

Pentru comunitatea creștină, această luare la cunoștință a morții trebuie să aibă o dublă consecință: smerenia, în ceea ce privește ceremonialul funebru, deoarece el este semnul condiției noastre umane, și exigența riguroasă, în ceea ce privește credința pascală. Nu vorbim aici despre o smerenie în sensul moral al termenului, ci de o receptare rezervată față de ansamblul ritualurilor de funeralii. Nu se cuvine să le acordăm un sens pe care nu-l au în ei înșiși, nici să-i determinăm să participe la o concepție dualistă de tipul *creștinul aparține celor două lumi*, în care comunitatea creștină s-ar găsi prinsă între expresia inadaptării occidentale în fața morții și afirmarea speranței sale în viitorul eshatologic al omului. Ritualurile funerare sunt stigmatele refuzului nostru în fața datoriei de a muri: doliul (suferința) este o problemă pentru cei în viață, or aceștia se liniștesc transformând clipa morții într-o piesă pusă în scenă[573].

---

572 Maguy Amigues, *op. cit.*, p. 26.

573 Vladimir Jankélévitch, *La Mort*, Paris, Éditions Flammarion, 1966, p. 203.

Să luăm ca exemplu unul dintre elementele reprezentării religioase prin simboluri: moartea ca trecere. Expresii precum: „În pragul" (Nouveau Rituel 110); „Porțile vieții" (Nouveau Rituel 115); „Tu l-ai făcut să treacă din această lume până la Tine" (Nouveau Rituel 232). Sunt semnificative pentru o anumită apropiere a morții și par la limita neînțelegerii, ambiguitate ce nu risipește întotdeauna comentariile Noului Ritual. Astfel, „moartea este prezentată ca o trecere, o întâlnire cu Dumnezeu și o desăvârșire. Pentru aceasta nu uităm aspectele sale negative, însă e de remarcat faptul că aceste aspecte negative ale morții sunt imediat compensate prin evocarea și instalarea elementelor simbolico-religioase"[574].

Rezumând, totul se petrece ca și cum textele s-ar strădui să mascheze *aspectele negative* ale morții și să renunțe la reflexie. Acest fapt este evidențiat în anumite invocări pentru ultimul bun-rămas, invocări construite în antiteză: „Când noaptea morții îl sustrage ochilor noștri, să răsară pentru el soare fără asfințit" (Nouveau Rituel 115). Regăsim aceeași construcție literară în sugestiile pentru monitorizarea de la locul incinerării: „Moartea este un sfârșit, dar ea nu este decât sfârșitul vieții pe acest pământ" (Nouveau Rituel 289). Această aparență formală acoperă o realitate profundă, în care comunitatea creștină are misiunea de a mărturisi credința în înviere. În fața morții, Biserica se exprimă în termeni de speranță, iar opoziția moarte-viață ascunde adesea o neînțelegere asemănătoare unei mărturisiri a tăcerii: „Cuvintele ne lipsesc, Doamne" (Nouveau Rituel 218). Limbajul se transformă în rugăciune, atingând aici domeniul inexprimabilului. Suntem constrânși să vorbim de absență în termeni de prezență, căci moartea înlătură orice pretenție a limbajului. Discursul religios susținut nu vorbește despre moarte, ci despre viață. El nu ne desparte de universul nostru existențial și nici nu ne dă posibilitatea

[574] François Agnus, *Des chrétiens découvrent le Nouveau Rituel des Funérailles,* Paris, Éditions du Centurion, 1972, p. 78.

de a ne sustrage – fie și în afirmarea credinței noastre în înviere – acestui univers al realului în care trăim și murim[575].

Pe plan liturgic, în cadrul ceremoniilor funeraliilor, incinerarea trebuie să urmeze celebrării funeraliilor într-o biserică parohială în prezența trupului[576]. O altă situație, cea a Liturghiei în prezența urnei, naște o serie de probleme. Ritualul funeraliilor (în adaptarea sa franceză, publicată în anul 1972) nu ia deloc în considerare o astfel de situație. Într-o scrisoare datată în ziua de 4 iunie 1986, „Congregația romană a cultului divin" admite această posibilitate, însă totuși, binecuvântarea episcopului devine necesară[577]. În documentul intitulat *Points de repère pour la pastorale des funérailles* (Puncte de reper pentru pastorala funeraliilor), din anul 1997, episcopii francezi constată că această practică este opusă desfășurării firești a ritualului înmormântării. Nota adunării generale a Consiliului presbiterian al Diocezei din Autun, noiembrie 1990, precizează următoarele: în fiecare celebrare după incinerare – cu sau fără urnă – se va omite ritualul ultimului bun-rămas și al gesturilor de stropire și de tămâiere, însă totuși se va putea face lângă urnă o rugăciune pentru cel decedat[578].

Existența ceremoniilor neoficiale în prezența rămășițelor trupului era la originea unei confuzii printre catolicii americani în anii 1980-1990[579]. Episcopii din Statele Unite urmau indicațiile romane cerând celebrarea funeraliilor în prezența trupului. În fața unor situații confuze, Episcopia și-a dat totuși acordul pentru săvârșirea slujbei înmormântării în prezența urnelor. Richard Ruterford, fără să condamne această practică, susține că

[575] Maguy Amigues, *op. cit.*, pp. 28-29.
[576] *La crémation des corps et la prière de l'Église*, Congrégation romaine du culte divin, Lettre du 4 juin 1986, *La Documentation Catholique*, 1927, 2 novembre 1986, p. 1012.
[577] Richard Rutherford, *Honoring the Dead, Catholics and Cremation Today*, Minnesota, The Liturgical Press, 2001, p. 9.
[578] Piotr Kuberski, *op. cit.*, p. 406.
[579] Richard Rutterford, *op. cit.*, pp. 8-9.

trupul trebuie să fie obiectul cultului în timpul slujbei funebre la biserică, și nu rămășițele. Autorul se bazează, de asemenea, pe antropologia și psihologia rituală, pentru a sublinia importanța prezenței trupului neînsuflețit în timpul serviciului religios[580].

În Germania, ceremonia se derulează în general în prezența sicriului[581]. Biserica Romano-Catolică din această țară privilegiază funeraliile cu trupul și se neliniștește mai ales de creșterea numărului de morminte anonime. În Spania, țară în care incinerarea era puțin practicată (2% în 1990, față de 25% în 2006), episcopii au putut, totuși, să elaboreze o liturghie special adaptată în prezența urnei. Fără a fi solicitat în prealabil o autorizație a Vaticanului, ritualul spaniol nu exclude introducerea urnei în biserică, în fața lumânării pascale, precum și stropirea urnei cu apă sfințită și tămâierea[582].

În ritualul canadian, toate aceste elemente au fost omise și, în consecință, o asemenea suprimare a fost obiect de critici. După *Ritual de exequias*, cel care celebrează se adresează credincioșilor, spunând: „După ce ne-am rugat pentru fratele nostru, o să ne luăm acum rămas bun de la rămășițele sale, ultima prezență evidentă pe care o avem de la el. Va veni o zi în care vom putea din nou să ne bucurăm de prezența sa”[583]. Succesiunea incinerare-oficiere funebră rămâne o problemă și nu este de mirare că acest ordin stă la originea neliniștii sesizabile participanților la funeralii. Din punct de vedere pastoral, se preferă ca incinerarea să vină la sfârșitul actului liturgic. Același punct de vedere este, de asemenea, împărtășit de câțiva teologi protestanți: „mortul dispare și ne găsim în fața urnei pentru ultimul

---

580 *Ibidem*, pp. 15-17.
581 Marie-Jo Thiel, *op. cit.*, pp. 292-307.
582 Nikolaus Schöch, *Die Feuerbestattung im Recht der Katholischen Kirche*, în „Periodica de re canonica!”, 96, 2007, pp. 432-434.
583 Philippe Rouillard, *Histoire des liturgies chrétiennes de la mort et des funérailles*, document No. 73, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 102.

omagiu. În cazul incinerării, este de preferat ca momentul religios să vină înaintea acesteia"[584].

În ultimii ani, Biserica Romano-Catolică s-a preocupat de problema *mormântului anonim*, care se traduce prin dorința de a risipi rămășițele. În acest sens, documentele episcopilor germani și italieni, din anul 2005, stau drept mărturie. În Italia, după noua lege funerară, votată în anul 2001, care atribuie familiei gestionarea rămășitelor arse (îngropare, reținere la domiciliu sau împrăștiere), dezbaterea asupra incinerării a prins amploare. În fața acestor noi dispoziții juridice, Biserica a reafirmat în mai multe rânduri poziția sa asupra incinerării, dezaprobând păstrarea urnelor la domiciliu, ca de altfel și împrăștierea acestora în diverse locuri. Documentul conferinței episcopale italiene din anul 2007, *Proclamiamo la tua risurrezione,* un veritabil ghid pentru pastorala funeraliilor, dedică 30 de pagini practicii incinerării, afirmând că practicile care refuză să acorde rămășițelor un loc de odihnă definitiv în cimitir sunt dojenite. În anul 2009, la Assisi, episcopii italieni au aprobat ritualurile creștine în caz de incinerare, în vederea unei noi ediții a ritualurilor funeraliilor[585]. Ei au publicat avertizarea privitoare la aceste două practici, fără a pronunța o condamnare totală împotriva unui anumit mod de a acționa. Ei au respins formularea, presupunând că împrăștierea în natură este în mod obiectiv contrară viziunii creștine. Un episcop explică această problemă, astfel: „Dacă vreunul a iubit întotdeauna marea și spune că acolo vrea să aștepte învierea, acest lucru nu este condamnabil, deoarece învierea depășește orice înțelegere. Această practică nu este condamnată, deci în esența ei, cu condiția ca ea să nu exprime dorința de a nega credința creștină"[586].

[584] Ermanno Genre, *Morte e sepoltura nella cultura e spiritualità*, în „Rivista Liturgica", 93/5, 2006, p. 733.
[585] Gian Guido Vecchi, *Si della Chiesa alla cremazione Ceneri disperse in luoghi sacri*, în „Corriere della Sera", 12 novembre 2009.
[586] Piotr Kuberski, *op. cit.*, p. 412.

Păstrarea urnelor și împrăștierea cenușii sunt probleme dezbătute și de Bisericile protestante. Este vorba de chestiuni pastorale dificile și cruciale. Pentru a evita orice suprimare a acestor momente delicate, de exemplu, cum ar fi împrăștierea cenușii, este absolut necesar ca aceste gesturi să fie însoțite de Liturghie și cateheze[587]. În caz de incinerare, familiile nu trebuie sfătuite să păstreze urna acasă[588]. O asemenea decizie nu permite trăirea în mod creștinesc și comunitar a acestei practici care tinde spre însușirea și păstrarea resturilor celor decedați[589].

În societatea actuală, asistăm la practici diverse, care țin aproape toate la ideea de a nu mai păstra cenușa, ci de a o dispersa în apă, în pădure, pentru a reveni în natură, în anonimat. Deseori se întâmplă ca defunctul să fi sugerat sau să fi cerut aceste situații. Ele reprezintă anumite inconveniente de care trebuie să ținem cont. Prin simpla dispersare a cenușii riscă să se anuleze dimensiunea socială a defunctului. El era prezent în fața celor din jur prin trupul său, care avea un loc, și prin numele care îi era pomenit. Un om nu există doar pentru el însuși, ci și pentru ceilalți, el fiind cu cei din jurul său până la moarte. Hristos ca Om a fost înmormântat, iar moartea Sa rămâne un act uman. Incinerarea nu poate să instaureze legea liniștii și nu poate să ascundă realitatea morții. Trupul este o formă a cuvântului: el exprimă o persoană, iar faptul că vorbim după moarte despre defunct înseamnă că-l recunoaștem încă drept persoană[590].

În contextul actual, moartea nu mai este plasată în societate ca un eveniment de masă, ci este raportată la un mediu personal. În general, ea se produce în spital, în singurătate, în ciuda tutu-

[587] Emanno Genre, *op. cit.*, pp. 733-734.

[588] *** *Eglise de la confession D'Augsbourg, D'Alsace et de Lorraine. Vade Mecum: Le Pasteur,* Livre III, în http://luther.mulhouse.pagesperso-orange.fr/Vademecum/Livre%203/Html/LIVRE%20III.htm (accesat la data de 21.07.2014).

[589] Piotr Kuberski, *op. cit.*, p. 413.

[590] Commission épiscopale de liturgie…, pp. 143-144.

ror eforturilor familiei sau a celor din jur. Iminența sa este rar anunțată, iar cel aflat pe patul suferinței și apropiații săi, după moarte, sunt adesea puși în imposibilitatea de a-și exprima sentimentele prin gesturi de natură socială. Doliul se poartă din ce în ce mai rar, iar familiile înlocuiesc deseori condoleanțele cu o semnătură într-un *registru* funerar, moartea fiind trimisă spre sfera privatului, în societatea actuală[591].

Creșterea numărului de incinerări este o consecință a schimbării gândirii colective. Această problemă devine un mod de analiză socială, care permite sondarea stării actuale a mentalului cu aplicații în sfera individualului. Până în secolul XX, identitatea a fost clar socială, care aparținea unui grup. Această apartenență n-a dispărut, dar s-a estompat în favoarea individualismului. Ritualurile, precum oamenii și grupurile sociale, au istoria lor și viața lor: debutează – aceasta fiind nașterea lor –, se dezvoltă și prosperă – aceasta fiind maturitatea lor – și în cele din urmă sfârșesc prin moarte[592].

În lumea occidentală, din ce în ce mai multe persoane își organizează propriile înmormântări prin contract și testament cu firme ce prestează servicii funerare, companii de asigurări sau birouri notariale. Uneori, dorințele exprimate sunt contrare regulilor liturgice ale Bisericii Apusene. Pentru a preveni dificultățile juridice și imposibilitatea executării dispozițiilor testamentare, cei menționați mai sus trebuie să insereze în contractele-tip formula următoare: „Funeraliile religioase vor fi celebrate cu respectarea regulilor liturgice în vigoare ale Bisericii Catolice și cu dispozițiile stabilite de către episcopul locului"[593].

Persoana care dorește să fie incinerată se adresează unei agenții funerare și își alege etapele propriilor funeralii și ale înmormântării sale până la cel mai mic detaliu. Toate acestea îi

591 *Ibidem*, p. 21.
592 Michel Hanus, *Enjeux éthiques de la cremation: l'importance de bonnes practiques*, în Marie-Jo Thiel, *Les Rites autour du mourir...*, p. 207.
593 Commission épiscopale de liturgie..., p. 30.

sunt facturate, persoana le plătește și astfel cheltuielile nu vor fi suportate de familie. Este un argument adesea prezentat de cei care promovează noua practică. De fapt, o altă motivație se ascunde adesea sub această afirmație, căci, în final, o simplă asigurare pentru deces ar fi fost suficientă. Persoana trebuie să se asigure înainte de a muri că totul se va petrece exact cum își dorește și că totul se va desfășura conform contractului, familia neavând niciun cuvânt de spus. Această practică poate duce spre o interogație morală: anturajul în doliu, descendenții, moștenitorii își aduc aportul în derularea înmormântării? Legea stipulează că voința defunctului nu poate fi modificată, ea trebuind să fie executată atâta timp cât este clar exprimată: dispozițiile testamentare nu suferă nicio interpretare, dar indicațiile simple, orale, pot deveni subiect de interpretare în cazul dezacordului familial. De fapt, întrebarea nu se pune decât în cazul unui dezacord între membrii familiei. Dar legea ar putea să lase descendenților să-și exprime dorințele. Situațiile cele mai nefericite sunt cele în care familia află în momentul decesului de existența acestui contract și a pretențiilor expuse în acesta, cu care nu sunt de acord. Pentru a-și putea exprima cerințele și pretențiile sale, orice om trebuie să poată vorbi despre propria-i moarte și vorbind despre ea trebuie să se gândească la ea. Rezolvarea acestei probleme poate fi găsită de societatea actuală doar când *moartea* va reveni în spațiul social[594].

Dacă evoluția istorică permite explicarea *preferinței tradiționale* a Bisericii Romano-Catolice, amintim câteva argumente teologice privind înhumarea:

1. *Problema hristologică*. În diferitele simboluri de credință sunt menționate tainele lui Hristos: a fost crucificat de către Ponțiu Pilat, a suferit pătimiri, a fost pus într-un mormânt, iar

[594] Michel Hanus, *Enjeux éthiques de la cremation: l'importance de bonnes practiques…*, pp. 208-209.

a treia zi a înviat, înălțându-Se la ceruri și șezând de-a dreapta Tatălui (Simbolul niceo-constantinopolitan)[595].

2. *Problema Botezului creștin* apare ca o participare la moartea și Învierea lui Hristos. Sfântul Apostol Pavel subliniază într-un mod simbolic punerea în mormânt și trecerea la o nouă viață (Romani 6, 4)[596].

3. *Problema antropologiei creștine*. Biserica Romano-Catolică, menținându-și *preferința tradițională*, subliniază anumite dimensiuni ale persoanei umane. Diferitele ritualuri ale comemorării funeraliilor, apoi ale înhumării, permit proclamarea demnității persoanei umane în viața sa, moartea sa și dincolo de moartea sa. Ei trebuie, în mod egal, să poată regăsi credința în Învierea lui Hristos și în cei care au trecut din moarte la viață, după cum spune Simbolul de credință: „Aștept învierea morților și viața veacului ce va să vină"[597]. În virtutea acestui fundament, Biserica Apuseană își exprimă *preferința tradițională* pentru înhumare, și nu pentru incinerare[598].

4. După abordarea elementelor de antropologie creștină, amintim punctele *antropologiei generale* care, fără să fie rezervate creștinilor, nu sunt străine mediului teologic. În mod evident, creșterea numărului de incinerări obligă la interogarea asupra persoanei umane și a propriului trup, concepție inconștientă, fără îndoială, dar imposibilă. Să consideri trupul precum un obiect care trebuie să dispară fără urmă, poate să reducă persoana la un lucru ce este dificil de înțeles ca însumând ființă trupească și spirituală, deopotrivă. Dispariția rapidă printr-o diminuare considerabilă a trupului nu-i ajută pe cei rămași în viață, în lentul proces al doliului, iar prin împrăștierea cenușii, adunarea ei într-un mormânt nu mai este posibilă. Doar o gră-

595 Commission épiscopale de liturgie…, p. 146.
596 *Ibidem.*
597 *** *Liturghier*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2012, p. 171.
598 Commission épiscopale de liturgie…, pp. 146-147.

dină a amintirii face posibilă „strângerea” ei. O anumită practică generalizată va conduce la dispariția cimitirului ca loc de amintire socială și ca una dintre imaginile necesare succesiunii generațiilor. Totuși, depozitarea urnei într-un mormânt sau într-un columbar este acceptată de Biserica Romano-Catolică, pentru a păstra amintirea defunctului[599].

[599] *Ibidem*, p. 147.

IV.3. Poziția actuală privind incinerarea în Biserica Romano-Catolică

Poziția actuală privind incinerarea în Biserica Apuseană este rezultatul unei evoluții istorice pe care o vom evoca prin câteva repere:

1. Tradiția biblică a refuzat mereu incinerarea, chiar dacă numeroase civilizații și culturi o practicau. Mărturia centrală este cea a îngropării lui Iisus, făcută de către Iosif din Arimateea (Ioan 19, 40-42). Primele comunități creștine au continuat practica înhumării însoțită de ritualuri destinate respectului pe care îl acordă celui mort[600].

2. În scrierile despre martiri, se remarcă grija vie a creștinilor de a-și înmormânta frații executați, grijă care a mers până la încercarea de a-i mitui pe gardieni. În aceste documente diferite se notează și voința păgânilor de a-i urma pe creștini în credința lor în înviere[601].

3. În Occidentul creștin, problema incinerării nu a fost discutată din perioada Evului Mediu până în secolul al XIX-lea[602].

4. Secolul al XIX-lea, spre final, a cunoscut o adevărată dezvoltare a incinerării în Europa și, în special, în Franța. Au apărut motivații exprimate în favoarea incinerării, acest curent fiind primit ca o ofensivă ce va provoca o serie de declarații din partea Congregației Sfântului Oficiu[603].

---

600 Commission épiscopale de liturgie et de pastorale sacramentelle, *Pastorale des funérailles. Points de repère*, Paris, Éditions du Cerf, 2003, p. 145.
601 *Ibidem.*
602 *Ibidem*, p. 146.
603 *Ibidem.*

Într-un elogiu al ritualului incinerării, un autor al revistei *Crématorium*, presupunea, în anul 1971, că în anul 2000 incinerarea va fi cu siguranță obligatorie pentru toată lumea. Deși această previziune nu s-a realizat, incinerarea este o practică din ce în ce mai răspândită în arealul occidental[604]. Dacă omul modern alege această formă de funeralii, este din alte motive decât cele invocate de marile tradiții religioase. Incinerarea morților are o înaltă valoare simbolică, ea permițând celui decedat să obțină un nou statut și să recreeze legăturile sociale rupte prin moarte. Este o ceremonie publică, adesea costisitoare, din cauza unor mari cantități de combustibil, câteodată foarte prețios. Incinerarea tradițională se desfășoară în aer liber, ea durând mai multe ore. Rămășițele sunt adunate cu grijă și puse într-un recipient sau încredințate naturii. Această formă de incinerare pare foarte îndepărtată de procedeul modern folosit în prezent, în Occident. Într-adevăr, prin semnificația sa, cât și prin mijloacele utilizate, arderea morților în Occidentul contemporan rămâne o practică foarte diferită[605].

În zilele noastre, ceremonia de incinerare este compusă din trei etape: primirea, rămasul-bun și separarea. Ea necesită existența unei săli frumoase care este, de obicei, centrul crematoriului. Membrii familiei, ajunși înainte sau în același timp cu sicriul sunt primiți și invitați să se așeze pe locuri în fața cărora este sau va fi așezat sicriul. Urmează un cuvânt colectiv, apoi niște melodii adaptate vârstei și personalității defunctului, care permit reculegerea timp de câteva minute a celor prezenți. Apoi, un apropiat al defunctului rostește câteva cuvinte care evocă amintiri legate de viața acestuia. Maestrul de ceremonii invită fiecare persoană din asistență să se apropie de sicriu, fie să-l atingă, fie să depu-

[604] Piotr Kuberski, *op. cit.*, p. 391.

[605] Gherardo Gnoli, Jean-Pierre Vernant, *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Londres-Paris, Cambridge University Press-Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1982, pp. 441-453.

nă o floare, acesta fiind gestul de adio, urmat de un moment de reculegere înainte de plecarea sicriului spre cuptor. Modalitatea în care are loc plecarea *este importantă*, deoarece zgomotele mecanice ale covorului rulant pe care se află sicriul sunt de-a dreptul deranjante. Înainte de plecare, maestrul de ceremonii anunță că procesul ce urmează este lung, durând o oră și jumătate. Acesta invită participanții să se reunească, dacă doresc, într-o altă sală, unde pot vorbi despre defunct, eventual în jurul unui *pahar al prieteniei* sau al unui *bufet*. Anumite familii nu doresc să părăsească locul și rămân în apropierea cuptorului, urmărind procesul incinerării. Incinerarea ia sfârșit, în cele din urmă, cu prezentarea urnei care poartă numele defunctului, data și locul incinerării[606].

De exemplu, în Elveția, trupul, după ce se așază într-un sicriu, este pus într-un cuptor cu gaz, sau uneori combustibil[607]. Temperatura este, în general, de 800-900^{0}C. După aproximativ 80 de minute, se adună rămășițele, care la rândul lor sunt sfărâmate, cernute și apoi vărsate într-o urnă, ulterior sigilată. Crematoriul conține întotdeauna o parte tehnică, unde se află cuptoarele de incinerare și o parte publică, rezervată familiei. Deși familia nu asistă în mod direct la introducerea sicriului în cuptor, ea poate totuși vizualiza această scenă prin intermediul unui ecran video sau printr-un geam blindat. De exemplu, în Franța, cei apropiați puteau, până nu demult, să păstreze urna la ei. Astăzi, aceștia au posibilitatea de a o depune într-un columbar, într-o grădină de urne (mici cavouri), să împrăștie resturile pe o proprietate privată sau chiar în natură, excepție făcând drumurile publice (conform legii din 20 august 1977)[608].

---

606 Michel Hanus, *Enjeux éthiques de la cremation: l'importance de bonnes practiques*, pp. 211-212.

607 Louis-Vincent Thomas, *Le cadavre. De la biologie à l'anthropologie*, Bruxelles, Complexe, 1980, p. 174.

608 Patricia Belhassen, *La Crémation, le cadavre et la loi*, Préface de Raymond Verdier, Paris, Editeur LGDJ, 1997, pp. 34-41.

Sébastien Hauger dezvoltă problema dispersării cenușii în Franța, afirmând faptul că împrăștierea ei în spațiul public este interzisă conform Codului general al colectivității teritoriale, iar transportul acesteia în străinătate este supus în principiu autorizării, la fel ca și trupul neînsuflețit. Dacă dispersarea cenușii în spațiul public este interzisă, ea este permisă în plină natură, conform aceluiași cod. Expresia *calea publică* nu acoperă tot domeniul public. În termenii jurisprudenței datorate articolului R. 644 – 2 din Codul Penal legat de *calea publică*, devine un ansamblu de voci deschise societății, fiind vorba despre o proprietate privată sau aparținătoare unei colectivități. Astfel, străzile, locurile, parcările, unde se aplică reglementările poliției, constituie *calea publică*. Urna care păstrează cenușa poate fi conservată la domiciliu, într-un columbar sau într-un mormânt clasic. Astăzi, cenușa beneficiază de protecție din partea autorităților statului. În cadrul „Zilelor Internaționale de etică", au fost adresate propuneri guvernului, în favoarea necesității protejării cenușii[609].

Împărțirea unui trup pentru ca cei din familie să păstreze câte o parte este interzisă, dar această posibilitate exista în cazul cenușii până la decretul din 12 martie 2007, referitor la protecția cenușii funerare. Fiecare dintre copiii defunctului putea lua o parte din cenușa părintelui. Trupul redus la cenușă nu avea astfel un regim de protecție particulară. Depunerea sau înhumarea urnei pe o proprietate privată trebuie să fie declarată la primărie, respectând voința celui mort. În lipsa exprimării acestei dorințe, pentru împrăștierea cenușii în alte locuri decât siturile funerare amenajate în acest scop, cenușa trebuie să fie depusă, înhumată sau dispersată într-un loc prevăzut în acest scop: cimitir, columbar, *grădină a amintirii*, în toate cazurile fiind necesară o autorizație din partea primăriei. Astfel, cenușa funerară este protejată, respectând principiul general al odihnei celui mort, voința lui, dar și demnitatea[610].

[609] Sébastien Hauger, *Lorsque le droit saisit la mort*, în Marie-Jo Thiel, *Les Rites autour du mourir...*, p. 238.
[610] *Ibidem*, pp. 238-239.

Philip Alloncle, consilier al ministrului delegat pentru colectivitatea teritorială din Franța, adresându-se doamnei profesor Thiel, consulului general al Marocului și reprezentantului primăriei din Strassbourg, constată că destinația cenușii lasă o mare parte de situații contrastante: 21% din urne sunt puse în columbar, depozitate în cavoul familial sau în cimitir, 8% sunt împrăștiate într-o *grădină a amintirii* situată în cimitir sau în crematoriu, iar 71 % din urne sunt redate familiilor fără informații precise despre destinația lor, ceea ce constituie mai mult de 85.000 de urne pe an din 120.000 de incinerări. Ministrul a putut constata că printre cele 71% din urnele lăsate spre o finalitate individuală, apar situații șocante. Nu avem cunoștință de existența plângerilor, dar creșterea lor ne îngrijorează, deoarece s-au găsit urne în spațiile publice. În Statele Unite au loc practici dure și greu de acceptat, deoarece posesori ai cenușii funerare au așezat parte din conținut în interiorul unor pandantive ostentative la gât sau pe mână. Aceasta trebuie să devină un mediu familiar? Ministrul a decis să ia măsuri în această privință[611].

În cazurile de împrăștiere a rămășițelor, această alegere confirmă ideea anihilării unei amintiri și a unui loc de amintire a generațiilor, crucial în procesul de doliu. Ar fi fără îndoială prea repede să ne gândim că un asemenea gest se bazează pe reprezentările panteiste sau gnostice[612]. Este în zadar să se caute în spatele acestor practici concepții filosofice sau religioase precise. Mai degrabă, absența lor ar putea explica ideea împrăștierii[613].

Unele practici legate de incinerare pot părea neobișnuite, uneori chiar indecente. Întreprinderea americană *Celestis* propune

---

[611] Philip Allioncle, *La réponse des pouvoirs publics au développement de la crémation en France*, în Marie-Jo Thiel, *Les Rites autour du mourir...*, p. 219.

[612] Felice di Molfetta, *Inumazione e cremazione, tradizione cristiana, ritualità, legislazione,* în http://www.rivistaliturgica.it/upload/2006/articolo5_739.asp (accesat la data de 21.07.2014).

[613] Piotr Kuberski, *op. cit.*, p. 410.

să se trimită câteva grame ale rămășitelor în orbita lunii sau chiar pe suprafața acesteia. Racheta, transportând resturile, este capabilă să se învârtă în jurul Pământului mai multe milioane de ani[614]. O altă societate americană, *LifeGem*, prezentă acum și în Europa, propune crearea în câteva săptămâni a unui diamant autentic pornind de la rămășițele omenești, astfel încât apare ideea de *înmormântare-diamant*. Pentru realizarea acesteia, e nevoie de extragerea carbonului pur din rămășițele unui trup ars, încălzirea lui, transformarea în grafit și apoi în diamant[615]. O incontestabilă noutate în domeniul funerar a fost introdusă de întreprinderea suedeză *PrOmessaOrganic,* care propune un mormânt ecologic. Nu se mai recurge la pământ sau la flăcări, deoarece rămășițele pot fi tratate într-un alt mod, transformându-le într-un prețios compost. Aparent, nu e nimic foarte complicat: se congelează rămășițele, ulterior fiind așezate în azot lichid. În urma acestui procedeu, trupul este liofilizat, iar apoi pulverizat, fiind așezat într-un sicriu sub formă de pulbere[616].

În cadrul unei comparații între incinerările antice și moderne, un partizan al acestui ritual subliniază superioritatea incinerărilor moderne, afirmând că este un procedeu comod, sigur, rapid, puțin costisitor, fiind la îndemâna tuturor. Incinerarea tradițională este un procedeu mult mai lent, costisitor, periculos (incendii) și prezintă un caracter aristocratic. Incineratoarele moderne asigură nimicirea completă a trupului, contrar insuficienței rugurilor funerare. Procedeul actual îi scutește pe cei apropiați să participe la un spectacol teribil, unde văd rămășițele trupești cuprinse de flăcări. Într-o broșură a generației franceze de incinerare, se spune că trupul uman suportă o putrezire lentă (aproximativ 15 ani), însă incinerarea permite în mai mult de o oră transformarea igienică a trupurilor în rămășițe total nepoluante[617].

[614] http://www.memorialspaceflights.com (accesat la data de 17.07.2014).
[615] http://www.lifegem.com (accesat la data de 17.07.2014).
[616] http://www.promessa.se (accesat la data de 17.07.2014).
[617] *** *La Crémation, l'autre chemin*, F.F.C., s.d., 1995, p. 10.

IV.4. Poziția actuală a Bisericilor Ortodoxe locale vizavi de problema incinerării

Misiunea Bisericii se realizează prin mai multe modalități: prin cuvinte – reflectând asupra sensului creștin al morții, învierii, vieții veșnice și chiar asupra unor probleme de bioetică cu care se confruntă pastorația actuală –, sau prin mărturia creștinilor care își trăiesc propria moarte sau care îi înmormântează pe cei din jurul lor. Într-o lume impregnată de credința creștină, moartea este, în general, trăită atât de cel în cauză, cât și de cei din jurul lui, cu dorința de a înțelege, atât cât se poate, ceea ce Biserica învață despre moarte și înviere, prin ierarhie, conținutul credinței fiind transmis pentru a realiza un progres duhovnicesc. Se regăsește, în mod esențial, în dialogurile interpersonale (mai ales cu ocazia primei întâlniri) și în săvârșirea serviciului religios (cuvinte și ritualuri), prin însăși săvârșirea slujbei prohodului, care constituie *un cuvânt*, nu doar pentru că enunță un mesaj, ci pentru că prin ea se realizează rugăciunea Bisericii[618].

Dacă Bisericile Protestantă și Catolică acceptă astăzi incinerarea, Biserica Ortodoxă se declară ferm împotriva acestei practici[619]. Persoanelor, al căror trup a fost incinerat potrivit voii lor, li se refuză în mod unanim săvârșirea slujbei de înmormântare, însă în ceea ce privește pomenirea lor la proscomidie și la panihide, părerile sunt împărțite[620].

---

618 Commission épiscopale de liturgie et de pastorale sacramentelle, *Pastorale des funérailles. Points de repère,* Paris, Éditions du Cerf, 2003, p. 42.
619 Stanley Samuel Harakas, *Contemporary Moral Issues Facing the Orthodox Christian*, Minneapolis, 1982, p. 181.
620 Jean-Claude Larchet, *Sfârșit creștinesc vieții noastre, fără durere, neînfruntat, în pace...*, p. 304.

Sunt puține documente oficiale care au drept obiect interzicerea incinerării, deoarece aceasta nu era o practică uzitată de Bisericile Ortodoxe locale. Poziția tradițională a Bisericii Ortodoxe este însă confirmată prin vocea unor ierarhi din Bisericile locale, care se exprimă cu autoritate pe această temă. Prima care a luat atitudine împotriva acestei practici a fost Biserica Ortodoxă Rusă, înainte de primul război mondial (1915), urmată de Biserica Alexandriei. Patriarhia Ecumenică a luat atitudine față de această practică pentru prima dată la 16 septembrie 1937, prin decizia patriarhală nr. 1315, așa cum este consemnat în procesele verbale ale Sfântului Sinod al Bisericii Greciei. În ultimii ani, Patriarhia Ecumenică, Patriarhia Alexandriei, Arhiepiscopia Ciprului și Biserica Greciei, dar și anumiți ierarhi și-au manifestat poziția lor negativă vizavi de problema incinerării[621].

Biserica Rusă din diaspora a luat atitudine față de incinerare, în urma răspândirii acestei practici în Rusia Sovietică a anilor ′30. Într-o scrisoare din 24 aprilie/6 mai 1928, adresată patriarhului Varnava al Serbiei, mitropolitul Antonie (Krapovițki), primul ierarh al acestei Biserici, scria:

> „Cei dintâi creștini își îngropau morții, spre deosebire de păgâni, care obișnuiau să îi ardă ... a face slujbă de înmormântare celor despre care se știe dinainte că nu vor fi îngropați, ci dați focului, înseamnă a încălca această datină, primită de Biserică de la începutul creștinismului. Din acest motiv, în ceea ce mă privește, nu îmi voi da niciodată binecuvântarea pentru astfel de slujbe și cred că Sinodul nostru episcopal va fi de acord cu punctul meu de vedere”[622].

[621] Εμμανουλ Κ. Δουνδουλακη, *ὅ.π.*, σ. 40.
[622] Scrisoare aflată în arhivele Sfântului Sinod al Bisericii Sârbe, în Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, pp. 304-305.

Sinodul episcopal – organul deliberativ în Biserica Ortodoxă Rusă din diaspora –, în ședința de lucru din 20 august/2 septembrie 1932, a luat într-adevăr o decizie oficială în acest sens: „Nu se va autoriza, din principiu, incinerarea, pentru că această practică a fost introdusă de către ateii și vrăjmașii Bisericii”[623].

Pe acest temei, regula 69 din culegerea de Îndrumări pentru uzul clerului Bisericii Ruse din diaspora prevede:

> „Este interzis să se ardă în crematorii trupurile celor răposați. Este datoria preoților să le explice credincioșilor caracterul necreștin al unei astfel de practici, și să nu săvârșească slujbe de înmormântare pentru cei care urmează să fie incinerați. Numele acestora nu vor fi pomenite decât la proscomidie și nu se vor săvârși slujbe de pomenire pentru ei mai înainte de 40 de zile de la deces. Dacă cel aflat pe patul de moarte, cu toate îndemnurile preotului venit să-l petreacă, își dorește pe mai departe să fie incinerat, să nu i se dea Sfânta Împărtășanie”[624].

Biserica Ortodoxă Rusă din diaspora admite, totuși, potrivit iconomiei, o derogare de la interdicția de a se face slujbă de înmormântare în cazul persoanelor incinerate împotriva voii lor:

> „În circumstanțe atenuante, când există dovezi incontestabile că incinerarea s-a făcut împotriva voinței răposatului, fiind cerută de altcineva, se admite o excepție, și anume slujba de înmormântare prin procură; dar și în acest caz, slujba de înmormântare nu poate fi săvârșită fără o aprobare specială din partea episcopului eparhiot, în urma unei cercetări amănunțite a situației în cauză”[625].

---

[623] *Ibidem*, p. 305.
[624] *Ibidem*.
[625] *À propos de la cremation. Une décision du concile des évèques de l`Eglise Russe Hors Frontières,* în „La Voie Orthodoxe”, 4, 1994, p. 60.

La noi în țară, în anul 1923, „Asociația generală a membrilor clerului” se opunea construirii unui crematoriu la București. Hotărârea Sfântului Sinod din 15 iunie 1928 în privința înmormântării celor incinerați menționa următoarele:

> a) Nu se poate săvârși înmormântarea creștinească celor incinerați, fiindcă incinerarea morților este în contradicție cu doctrina Sfintei Biserici.
>
> b) Mai înainte de a începe slujba înmormântării, preoții să ceară familiei mortului biletul stării civile (astăzi adeverința de înhumare), să întrebe unde îl înmormântează și numai după ce s-au convins că îl duc la mormânt și nu la crematoriu, să oficieze slujba prohodului. Oricine va contraveni acestor dispoziții, călcând rânduielile sfintelor canoane și hotărârea Sfântului Sinod, va fi urmărit ca atare[626].

În anul 1933, Biserica Ortodoxă Română a revenit cu un extras din sumarul ședinței Sfântului Sinod, reiterând ceea ce s-a stabilit în 15 iunie 1928, cu privire la incinerarea morților. Acest extras conținea trei puncte:

1. Preoții să-i prevină din vreme pe enoriași, atrăgându-le atenția în caz că dacă cineva dintre ei ar cădea în cursa cenușarilor, Biserica le va refuza orice asistență religioasă, fie la înmormântare, fie la pomenirile pentru morți după înmormântare;
2. Înainte de oficierea prohodului unui mort, preotul respectiv să se informeze de la familia mortului în care cimitir va fi îngropat cel decedat;
3. Celor care totuși au fost incinerați sau se vor incinera,

[626] Hotărârea Sfântului Sinod este redată în articolul *Nu merge cu arderea morților*, în „Biserica Ortodoxă Română”, anul XLVI, nr. 5 (566), mai, 1928, p. 479.

li se va refuza orice serviciu religios atât la moarte, cât și după moarte, refuzându-li-se chiar înscrierea numelor în pomelnicul Bisericii[627].

În Serbia, Sinodul episcopal a luat, la data de 11/21 octombrie 1928, următoarea decizie:

> „Biserica Ortodoxă, păstrătoare credincioasă a învățăturii Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții, nu poate îngădui credincioșilor ei incinerarea morților, nici participarea clerului ortodox la incinerare sau la punerea în urnă a cenușii. Participarea unui preot ortodox nu poate fi autorizată de către episcopul locului, decât în cazul în care răposatul a fost incinerat fără ca să fi lăsat el însuși în prealabil astfel de dispoziții, adică atunci când incinerarea s-a făcut potrivit dorinței rudelor sau a altor persoane sau ca urmare a unor circumstanțe excepționale. Dacă a fost incinerat potrivit voii sale, nu vom avea nicio îngăduință; dacă a fost incinerat împotriva voii sale, vom avea toată îngăduința"[628].

Această decizie a fost reiterată de Sinodul episcopal din anul 1967. În anul următor, președintele *Uniunii Internaționale pentru înhumarea celor incinerați*, de la Stockholm, a adresat o scrisoare Sfântului Sinod, întrebând dacă Biserica Ortodoxă Sârbă, după modelul Bisericii Romano-Catolice, și-a atenuat poziția în această privință. Sfântul Sinod a răspuns în același an că își menține poziția exprimată din anul 1928[629]. Jean-Claude Larchet reamintește poziția Bisericii Sârbe prin intermediul patriarhului Pavle care a adăugat următoarele precizări în ceea ce privește aplicarea *iconomiei* în anumite cazuri:

---

[627] *** *Extras din sumarul Sfântului Sinod, 15 iunie, 1928, cu privire la incinerarea morților*, în „Apostolul", anul X, nr. 1-2, ianuarie, 1933, p. 73.
[628] Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 307.
[629] *Ibidem*, pp. 307-308.

„Dacă un creștin ortodox va fi incinerat împotriva voii sale, preotul poate săvârși slujba de înmormântare înainte de incinerare, însă nu la crematoriu, ci în biserică sau în paraclis sau chiar acasă. O poate săvârși și înaintea urnei cu cenușă sau în locul unde aceasta a fost pusă. După slujba de înmormântare, pot fi săvârșite slujbe de pomenire în zilele rânduite, și răposatul poate fi pomenit la proscomidie. Dacă a fost ars potrivit voii sale, nu se poate săvârși niciuna dintre aceste slujbe"[630].

În ședința Sfântului Sinod al Bisericii Greciei, la data de 10 octombrie 1937, în vremea păstoririi arhiepiscopului Hrisostom Papadopoulos al Atenei, s-a luat pentru prima dată în discuție problema incinerării, însă se pare că ar fi existat un interes mai vechi în legătură cu această temă, din partea ierahilor[631]. În Grecia, refuzul incinerării a fost afirmat în mai multe documente ale Sfântului Sinod. O pastorală a Sinodului permanent din data de 26 martie 2002, intitulată *Despre incinerarea celor răposați*, dă mitropoliților o dispoziție ca preoții să explice tuturor credincioșilor că nu le este îngăduit creștinilor ortodocși să se incinereze[632].

Promulgarea în anul 2006 a unei legi care autoriza incinerarea a determinat reafirmarea acestei poziții de către purtătorul de cuvânt al Bisericii Greciei, Haris Konidaris: „Biserica nu se opune și nu are dreptul de a se opune incinerării răposaților, când este vorba de cei care aparțin altor religii sau altor confesiuni creștine. În ceea ce îi privește pe credincioșii ortodocși însă, potrivit îndelungatei sale tradiții, ea recomandă înhumarea ca singura cale cuvenită pentru descompunerea trupului lipsit de viață"[633].

[630] *Ibidem*, p. 308.
[631] Θ. Στράγκα, *ΕκκλησίατῆςἙλλάδος-Ἱστορίαἐκπηγῶν ἀψενδῶν 1817-1967*, τ. Γ', Αθῆναι, σελ. 2081-2092.
[632] Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 308.
[633] *Ibidem*, pp. 308-309.

Între argumentele invocate de Biserica Ortodoxă și oponenții acestei practici erau, în primul rând, cele de ordin religios, legate de chestiuni instituționale, rituale și dogmatice, de identitatea națională a grecilor sau/și a Ortodoxiei, care este, în mod clar, incompatibilă cu incinerarea, precum și importanța înmormântării pentru cei rămași în viață, apropiații defunctului. De asemenea, incinerarea a fost considerată ca fiind *prea finală*, ca o moarte fără altă viață care ar urma-o. Mai mult decât atât, în conformitate cu o investigație care a privit subiectul apartenenței religioase (ortodox *versus* catolic) și frecventarea Bisericii (rată mare sau mică de frecventare a acesteia), s-a demonstrat că argumentele utilizate în defavoarea incinerării sunt invocate, de regulă, de către ortodocși și de către cei care merg, în mod frecvent, la slujbe. Obstacolul principal în calea incinerării îl constituie faptul că ea este considerată o practică în detrimentul persoanei, ștergând orice urmă a existenței celui dispărut și fiind totodată o amenințare la adresa societății, pentru că ea ar distruge identitatea grecească. Conform spuselor unui preot, *odată cu incinerarea, societatea își semnează propriul sfârșit, propriul nihilism*[634].

De asemenea, viziunea duhovnicească asupra trupului[635], cât și sfințirea acestuia prin Taina Botezului și a Euharistiei, dar și prin celelalte Taine ale Bisericii, reprezintă un factor care pledează pentru respectul care trebuie acordat trupului, și, deci, pentru practica îngropării și nu a arderii. În ultimul timp, printre argumentele invocate împotriva incinerării se numără și cinstirea care se cuvine persoanei umane ca unitate psihosomatică, cinstire care se întinde și asupra trupului uman. Rolul pedagogic pe care îl joacă înhumarea asupra credincioșilor în conformitate cu tradiția patristică, vederea celor adormiți și a

634 Magdalini Dargentas, în *Encyclopedia of cremation,* pp. 224-225.
635 N. Χατζηνικολάου, „*Καύση Λόγος ἀμετάκλητη λήθη ἤ αἰώνια μνήμη*”, Καθημερινήή 17/1/1999, σ. 24.

cimitirelor, fac mult mai prezentă aducerea aminte de moarte. De asemenea, este considerată ca o prioritate esențială și contribuția îngropării la îmbogățirea tehnicii (arhitectonică, aghiografie), în contradicție cu incinerarea, care este un impediment către orice formă de dezvoltare culturală[636].

În Statele Unite, diverse jurisdicții refuză slujba înmormântării persoanelor care și-au manifestat intenția de a fi incinerate[637]. Arhiepiscopul Ioan (Șakovskoi) de San Francisco (Biserica Ortodoxă din America) și-a făcut cunoscută în mod clar opoziția față de incinerare[638]. Mitropolitul Nicolae al eparhiei carpato-ruse, la rândul său, s-a împotrivit practicii incinerării, refuzând în astfel de cazuri chiar și slujbele de pomenire: „Incinerarea trupului este contrară credinței noastre și Sfintei Tradiții. Nu se va săvârși slujbă de înmormântare pentru creștinul care a fost incinerat și a luat această decizie cunoscând bine învățăturile Bisericii și împotrivindu-se lor. Tot așa, nu se vor face slujbe de pomenire (parastase) pentru aceste persoane, deoarece ele au părăsit încă de pe acum nădejdea că Domnul iarăși va veni, ca să învieze trupurile celor adormiți"[639].

Problema incinerării a apărut pe lista inițială de teme întocmită de prima conferință panortodoxă de la Rhodos (23 septembrie-1 octombrie 1961) cu titlul *Incinerarea morților și Teologia Ortodoxă*, pentru a putea fi dezbătută la viitorul Sfânt și Mare Sinod al Bisericii Ortodoxe[640]. La prima întâlnire presinodală pa-

---

[636] Εμμανουλ Κ. Δουνδουλακη, *ὅ.π.*, σσ. 51-52.

[637] Stanley Samuel Harakas, *Health and Medicine in the Eastern Orthodox Tradition*, New York, 1990, p. 158.

[638] Shahovskoi, John, *The Church and the Cremation Problem*, în „Church Life Bulletin", translated from Russian by Fr. Alvian Smirensky, Holy Trinity Cathedral, November, 1962.

[639] *** *The Church Messenger*, from 22 september, 1996.

[640] Nicolae Chițescu, *Conferința Panortodoxă de la Rhodos*, în „Biserica Ortodoxă Română", anul LXXIX, nr. 9-10, septembrie-octombrie, București,

nortodoxă de la Chambésy din Geneva (21-28 noiembrie 1976) s-a consemnat faptul că, atât arderea morților, cât și eutanasia sunt teme de mare actualitate, care nu au fost dezbătute în cadrul învățăturii Bisericii, considerând că este o nevoie stringentă de a răspunde la aceste provocări misionare. În final, tema incinerării, ca și alte probleme dezbătute în cadrul ședințelor presinodale, au fost înaintate spre studiere Bisericilor Ortodoxe locale[641].

Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 1961, p. 878.

641 *** *Συνοδικά* II, Ορθόδοξον Κέντρον τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, Chambésy-Γενεύης, 1978, σ. 74.

IV.5. Concluzii

1. În Biserica Romano-Catolică, practica incinerării a fost interzisă până la Conciliul II Vatican, motivând următoarele argumente: respectiva metodă este contrară tradiției iudeo-creștine și practicilor universale ale umanității; acest ritual este recunoscut și perceput ca o manifestare anticreștină; respectul pentru trupul care este primitor de virtuți și taine; respectul pentru sentimentul uman care cu agresivitate distruge trupul. Din anul 1963, în urma Conciliului II Vatican, practica incinerării este permisă de Biserică, însă modalitatea preferată rămâne cea a înhumării, amintind câteva argumente în favoarea acesteia: problema hristologică, problema botezului creștin și problema antropologiei creștine.

2. Dacă Bisericile Protestantă și Catolică acceptă astăzi incinerarea, Biserica Ortodoxă se declară ferm împotriva acestei practici. Persoanelor, al căror trup a fost incinerat potrivit voii lor, li se refuză în mod unanim săvârșirea slujbei de înmormântare. Sunt puține documente oficiale care au drept obiect interzicerea incinerării, însă poziția tradițională a Bisericii Ortodoxe este confirmată prin vocea unor ierarhi din Bisericile locale, care se exprimă cu autoritate pe această temă. Între argumentele invocate de Biserica Ortodoxă sunt cele de ordin religios, rituale și dogmatice, care în mod clar sunt incompatibile cu respectiva practică. Obstacolul principal în calea incinerării îl constituie faptul că ea este considerată o metodă în detrimentul persoanei, ștergând orice urmă a existenței celui dispărut și promovând în cele din urmă un mod de viață nihilist.

Capitolul V

Aspecte ale înhumării şi incinerării în perioadele interbelică, comunistă şi postdecembristă, în România

V.1. Preliminarii

Perioada comunistă a creat și creează numeroase controverse în spațiul românesc. Derulând firul evenimentelor istorice, la 23 august 1944, trupele de *eliberare* sovietice au intrat în România, în urma loviturii de stat dată de către regele Mihai, sfârșindu-se astfel regimul mareșalului Ion Antonescu. Ziua de 6 martie 1945 este momentul instalării comunismului care prin Securitate a încercat să elimine definitiv Ortodoxia ca instituție istorică a poporului român, sau să o reducă și să o transforme într-o anexă-instrument în marile prefaceri socio-economice din deceniile care au urmat.

În anul 1947, regele Mihai este forțat să abdice, astfel încât, la puțină vreme, România a fost proclamată oficial Republică Populară. Din 1944 până în 1947, Partidul Comunist (PMR) și-a instaurat autoritatea cu ajutorul Moscovei și al guvernului condus de către Dr. Petru Groza. Din anul 1946, au fost eliminate definitiv din viața politică partidele istorice românești, precum Partidul Național Țărănesc și Partidul Național Liberal. În anul 1997, istoricul Olivier Gillet a publicat o lucrare cu titlul: *Religie și naționalism. Ideologia Bisericii Ortodoxe Române sub regimul comunist*, care a stârnit numeroase dispute și controverse în spațiul românesc. În viziunea multor istorici români, lucrarea mai sus menționată a avut un impact benefic, deoarece i-a antrenat pe mulți cercetători să dezvolte și să contraargumenteze ideile și ipotezele istoricului belgian referitoare la Biserica Ortodoxă Română. În Occident a avut loc o laicizare lentă a societății, printr-o declericalizare a societății și printr-o separare a puterii civile de cea religioasă, pe când în Orient, după căderea Constantinopolului, Patriarhul ecumenic a devenit un etnarh

supus sultanului, fiind învestit cu puterile civile care țineau de miletul grec, adică de populațiile ortodoxe din Imperiul Otoman[642].

Autorul subliniază în lucrarea sa încercările din timpul regimului totalitar, instaurat după anul 1948, de suprimare și distrugere a religiei prin negarea libertății de conștiință, însă tot același autor menționează că Biserica Ortodoxă a avut tendința de a se supune statului, de a adera la naționalism și de a se lăsa de bunăvoie folosită de puterea politică[643].

Ideologia a fost susținută de către activiștii de partid, nicidecum de Biserica Ortodoxă. Gillet folosește în mare măsură texte oficiale apărute în publicațiile Bisericii Ortodoxe Române supuse cenzurii, însă menționează în prefața lucrării sale necesitatea deschiderii arhivelor fostei Securități, care vor aduce lămuriri serioase din acea perioadă. Multe dintre acuzele și invectivele care i se impută Bisericii Ortodoxe Române în perioada 1948-1989 sunt de-a dreptul tendențioase, irelevante și nefondate, ea având pentru acele vremuri un rol esențial și providențial. Biserica a încercat să găsească o strategie pe termen lung, un *modus vivendi*, un dialog cu noua putere, și realizarea a ceea ce se numește un compromis în orice politică și în orice diplomație. În toată această perioadă, Biserica a încercat, reușind în mare măsură, să apere pe de-o parte credința și tradițiile românești, iar, pe de altă parte, bisericile și mănăstirile pe care le avea în grijă.

642 Steven Runciman, *The Great Church in Captivity. A study of Patriarchate of Constantinople from the Eve of Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge, Printed in the United Kingdom at the University Press, 2003, pp. 165-206; vezi versiunea românească Steven Runciman, *Marea Biserică în captivitate…*, trad. Mihai-Silviu Chirilă, București, Editura Sophia, 2013, pp. 67-128.

643 Olivier Gillet, *Religie și naționalism, Ideologia Bisericii Ortodoxe Române sub regimul comunist*, trad. Mariana Petrișor, București, Compania AltFel, 2001, p. 20.

V.2. Incinerarea în perioada interbelică

În România apare pentru prima dată ideea de incinerare ca o alternativă la înhumare, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Perioada interbelică marchează patru momente cheie în dezvoltarea practicii incinerării:

- crearea *Societății Cenușa,* în anul 1923, și contribuția acesteia la construirea crematoriului cu același nume;
- realizarea primei incinerări umane din România, la 27 ianuarie 1928;
- apariția periodicului „Flacăra Sacră", în decembrie 1934;
- recunoașterea din punct de vedere legal a incinerării – prin Codul Penal din anul 1936 – de către regele Carol al II-lea[644].

Personalități din lumea medicală, precum Iacob Felix sau Mina Minovici, invocau practica incinerării ca o soluție pentru menținerea sănătății publice. În anul 1923, a apărut societatea „Nirvana", mai târziu „Cenușa", printre membri aflându-se și fostul Ministru al Muncii, Grigore Trancu-Iași, medicul Nicolae Minovici și Radu D. Rosetti[645]. După numai cinci ani de la întemeierea *Societății Cenușa*, s-a construit un crematoriu cu același nume în București. Se poate spune că în acest caz a fost vorba despre o excepție de la regulă, construindu-se la un interval de timp scurt de la întemeierea societății, comparativ

[644] Marius Rotar, Corina Rotar, *Murire și Moarte în România secolelor XIX-XX. Lucrările conferințelor naționale*, Alba Iulia, 11-12 octombrie, Editura Accent, 2007, p. 152.
[645] *Ibidem*, p. 153.

cu alte state. De exemplu, în Serbia a apărut o societate pentru susținerea incinerării în anul 1904, însă primul crematoriu a fost construit la Belgrad, abia în anul 1963, fiind inaugurat în următorul an. Un alt exemplu îl constituie Ungaria, unde construcția primului crematoriu s-a finalizat în anul 1932, dându-se spre funcționare în anul 1952[646].

La Congresul Internațional al cremaționiștilor din Praga, din anul 1936, românii au fost priviți ca promotori ai incinerării în Europa de Sud-Est. Statutul României a fost asigurat prin virtutea faptului că țara noastră avea un crematoriu, spre deosebire de Iugoslavia, Bulgaria, Ungaria sau Grecia. La noi, incinerarea era doar în faza de *copilărie*. În anul 1935, Crematoriul din București a incinerat 0,19% dintre morții țării, plasându-se, conform procentajului înregistrat, după Franța (0,20%) și Luxemburg (0,64%), fiind, așadar, în partea de jos a paginii pe care era tabelul cu *Liga europeană* a țărilor în care se practica incinerarea. Crematoriul din Capitală, cumpărat din fondurile Societății pentru Incinerare din România (intitulat, în română, *Cenușa* – literar chiar trimițând la noțiunea de cenușă, la arderi, la ideea de rămășițe ale morții/rămășițe pământești), nu a început să funcționeze până în februarie 1928 și a incinerat, în total, 262 de cadavre în acel an. Acest număr a crescut la 602 în anul 1934. Deși Iugoslavia părea să rețină contribuții mai mari la Congresul din 1936, românii s-au evidențiat, de asemenea, când Popovici, reprezentant al *Societății Cenușa*, a vorbit despre „datoria municipalității de a asista la Societățile care practică incinerarea”, subliniind problemele care au stingherit acțiunile cremaționiștilor[647]. Municipalitatea evita această chestiune pe motive politice și religioase, dar rămânea, în continuare, în opinia lui Popovici, datoria morală a autorităților de a sprijini

[646] *Ibidem*, pp. 153-154.
[647] Douglas James Davies, Lewis H. Mates, în *Encyclopedia of cremation*, p. 364.

societățile de incinerare *utile*, prin toate mijloacele, făcând tot posibilul să le popularizeze activitatea[648].

Când a luat ființă pentru prima dată *Societatea Cenușa*, s-a răspândit ideea că ea dorea să îi *cumpere* pe oameni încă din timpul vieții, pe cei care doreau să fie incinerați, și că aceștia ar fi fost plătiți cu niște sume fixate în funcție de statutul lor social. Aparent, *Cenușa* ar fi primit multe cereri de la oameni de condiții sociale diferite, care încercau să își vândă propriile cadavre. O credință mai răspândită era, totodată, aceea că *Cenușa* era o societate de caritate și, ca atare, toate serviciile oferite de aceasta ar fi fost gratuite. În realitate, societatea era o organizație non-profit. Deși încasa taxe pentru incinerare, directorii săi nu erau plătiți, și toate veniturile care intrau în societate erau utilizate pentru menținerea, îmbunătățirea și extinderea facilităților de incinerare pe care și le stabilise[649].

Problema cea mai importantă și cea mai îngrijorătoare pe care a ridicat-o Popovici a fost însă indiferența manifestată față de necesitatea de creștere a numărului de persoane implicate în Societatea respectivă. După paisprezece ani de existență, societatea număra 1000 de membri. Cu toate acestea, s-a recunoscut faptul că *Cenușa* era o importantă instituție umanitară, de un avantaj social, igienic și economic incomensurabil pentru municipalitatea din București; aceasta, întrucât taxa de membru era mică, iar beneficiile practice rezultate din faptul de a fi membru erau mari. O persoană care era membru pentru un an sau pentru mai mult timp avea aproape toate cheltuielile de înmormântare acoperite de Societate (inclusiv costul sicriului, al dricului mortuar, al capelei, al gropii și al incinerării propriu-zise, cu excepția taxei pentru preot și a costului nișei din columbar). Chiar și pentru cei care nu erau membri, incinerarea era de departe mai ieftină decât cea mai modestă dintre îngropări. În opinia

[648] *Ibidem*, p. 365.
[649] *Ibidem.*

lui Popovici, *Cenușa* oferea alte „avantaje de natură economică, igienică și socială”, care implicau „o curățenie neasemuită” într-un crematoriu în care activau oameni „de un comportament uman și civilizat de înaltă ținută”[650]. Având în vedere toate acestea, este surprinzător faptul că Societatea a înregistrat un progres minimal.

În comparație cu alte state din Balcani, România avea un crematoriu, iar acesta fusese terminat în doar cinci ani de la înființarea Societății *Cenușa*. Remarcabil a fost faptul că acest crematoriu fusese construit mai mult de respectiva asociație, nu cu ajutorul municipalității. Societatea Cremaționistă Sârbă numită *Ogan*, dimpotrivă, a fost activă doar sporadic, din anul 1904, și, totuși, în anul 1936, când era la aproape treizeci de ani de la înființare, nu își atinsese încă obiectivul de a deschide un crematoriu în Belgrad. În plus, Crematoriul de la București era primul crematoriu deschis în Sud-Estul Europei, în patru ani, și primul care a devenit operațional în regiune, în douăzeci și patru de ani (următorul după el era Crematoriul de la Debrecen, din Ungaria, construit în anul 1932 și deschis, într-un final, în anul 1951). România era singura țară din estul Europei care avea așa ceva, Rusia fiind țara care mai deținea un crematoriu, înainte de al doilea război mondial[651].

În ceea ce-i privește pe membrii *Societății Cenușa*, avea același număr de membri cu cel înregistrat de toate societățile cremaționiste din Iugoslavia, în condițiile în care Societatea Cremaționistă din Belgrad exista de mai mult timp. „Asociația Cremaționistă din Argentina” (AAC) a atins apogeul, în ceea ce privește numărul membrilor, la sfârșitul anilor 1920, puțin sub cinci sute, iar Ungaria nici măcar nu avea o societate a ei pentru incinerare. Doar numărul membrilor „Federației Cremaționiste

[650] *Ibidem*, p. 364.

[651] Douglas James Davies, Lewis H. Mates, *Encyclopedia of cremation*, pp. 364-365.

Franceze" era superior românilor, fiind de trei ori mai mare, dar, având în vedere lunga tradiție practicată în favoarea incinerării în această țară și populația mai mare a Franței, era de așteptat[652].

Unul dintre obstacolele în drumul ascensional al incinerării în România, în perioada interbelică, a fost reprezentat de cererile de natură financiară considerabile, necesare pentru construirea și funcționarea crematoriului, acestea fiind în sarcina *Societății Cenușa*. Pentru a păstra mereu un venit și pentru a asigura continuarea funcționării crematoriului, societatea se baza oarecum pe *incinerările administrative*, de exemplu, pe incinerări ale părților din corpul uman trimise de instituțiile de anatomie, care plăteau pentru acest serviciu[653].

O dezvoltare de natură pozitivă în această perioadă a înregistrat-o și înființarea unei reviste a societății intitulate „Flacăra sacră", în anul 1934. Lunar, pe parcursul a opt pagini, „Flacăra Sacră" publica rapoarte cu privire la mișcarea indigenă în materie și reprezenta un bun material despre mișcările în favoarea incinerării care aveau loc în Germania, Malaezia, Cehoslovacia, Marea Britanie, Franța, Iugoslavia și Austria. În anul 1937, la „Congresul Internațional cu privire la Incinerare", ținut la Londra, *Societatea Cenușa*, se pare, avansase, iar opoziția de ordin religios privind incinerarea a fost, treptat, depășită[654].

Contactul stabilit la sfârșitul anului 1946 între „Federația Internațională pentru Incinerare" și cremaționiștii români a fost ulterior întrerupt pentru o perioadă îndelungată. A existat, de fapt, o lipsă de comunicare între „Federația Internațională pentru Incinerare" și câteva dintre țările fostului bloc sovietic din perioada postbelică, inclusiv Polonia, Germania de Est și URSS. Lipsa de comunicare a devenit evidentă în anul 1983, când cre-

[652] *Ibidem*, p. 365.
[653] *Ibidem.*
[654] *Ibidem.*

maționistul de origine olandeză, J.J. Visman a anunțat că nu a putut obține cifrele înregistrate cu privire la incinerările din România, Germania de Est și URSS[655].

După progresul rapid înregistrat în perioada interbelică, în perioada postbelică incinerarea a înregistrat un regres în România, în contrast cu ceea ce se întâmpla în alte țări, precum Ungaria și Iugoslavia, unde s-a înregistrat un mare progres după anul 1945, față de situația notată anterior. De fapt, în România nu s-a mai ridicat un al doilea crematoriu până la căderea regimului Ceaușescu, iar acesta care funcționase la București până în anul 1993 nu prezenta importanță în a influența semnificativ numărul incinerărilor din țara noastră. În anul 1999, în România au fost realizate 1172 de incinerări, cifra reprezentând doar 12% din totalul morților din București. După ce a avut inițial un avans atât de mare în comparație cu alte țări din Sud-Estul Europei, România a ajuns una dintre cele mai puțin semnificative țări în ceea ce privește incinerarea. Dimpotrivă, Bulgaria, care și-a cumpărat primul crematoriu în anul 2001, a înregistrat de aproape cinci ori mai multe incinerări decât România, în anul 2002 (5254 sau aproximativ 5% din totalul morților).

Prima incinerare umană din țara noastră a avut loc în anul 1928, fiind vorba despre un cadavru neidentificat, provenit de la Institutul de Medicină Legală condus de către Mina Minovici. Această primă incinerare a stârnit reacții puternice în rândul unei părți a societății românești și mai ales, în rândul Bisericii Ortodoxe Române. Majoritatea ziarelor din acea vreme acordau spații ample pentru această nouă problemă. Într-un cotidian al vremii, apărea textul următor: „Spre a se menaja oarecare prejudecăți, încă neconvinse pe cale rațională, primul cadavru ars a fost al unui neidentificat, oferit spre ardere de Institutul medico-legal. Cum chestiunea asistenței religioase e încă în discuție,

[655] *Ibidem*, p. 366.

s-a preferat ca întâiul incinerat să fie un neidentificat atât în privința stării civile, cât și a credinței"[656].

Revista Sfântului Sinod a ironizat persoanele care doreau să fie incinerate, menționând faptul că s-a construit un cuptor pentru arderea morților în București, din motive de sănătate și de civilizație, însă străzile din capitală nu erau prea civilizate, fiind hârbuite și necurate. Se menționa și faptul că în presa vremii apăreau destul de des articole despre înfățișarea urâtă a capitalei, care era dată de gunoaie și neîngrijirea străzilor. Unul dintre aceste articole a fost semnat chiar de către istoricul Nicolae Iorga care scotea în evidență faptul că primăria era foarte activă în ceea ce privește arderea morților, dar nu tot atât de activă și săritoare în ceea ce privește alte laturi ale sănătății și civilizației. Amintim și un articol din ziarul „Cuvântul", care punea următoarea întrebare: dacă nu ai mijloace de a face totul, când totuși faci ceva, de ce nu-l faci cum se cade? În această privință, autorul aducea exemple de străzi care se reparau astăzi și peste trei zile erau stricate, ceea ce ducea la concluzia firească, și anume că: „Nu Bucureștiul era prea mare și nu ajungeau mijloacele pentru întreținerea lui, ci mâna antreprenorilor era prea lungă"[657]. În finalul articolului se menționează că procremaționiștii erau tot aceiași funcționari publici din primărie, care susțineau că fac civilizație și țin la sănătatea oamenilor.

În anul 1934, apare revista „Flacăra Sacră" care avea ca scop propaganda pentru incinerare. Primul număr scotea în relief inferioritatea practicii incinerării vizavi de cea a înhumării, dar în același timp și dorința cremaționiștilor ca acest ritual să fie egal ca utilitate și scop cu înhumarea, beneficiind astfel de întregul serviciu religios fără nicio restricție. Textul mai sus menționat sublinia o caracteristică a mișcării cremaționiste, și

[656] Marius Rotar, *op. cit.*, p. 154.

[657] A.S., *În vremea crematoriului*, în „Biserica Ortodoxă Română", seria III, anul XLVI, nr. 5 (566), mai, 1928, p. 478.

anume, faptul că existența și dezvoltarea incinerării era independentă de curentele religioase sau politice, neavând de-a face cu nicio religie sau cu vreun partid politic. Visul cremaționiștilor era acela de a face ca practica incinerării să fie egală ca utilitate cu cea a înhumării, asftel încât să nu existe niciun fel de interdicție în săvârșirea slujbei religioase. În acest sens, găsim câteva argumente în primul număr din revista „Flacăra Sacră"[658].

Numele lui Calinic I. Popp Șerboianu apare în primul număr al revistei, din decembrie 1934, acesta fiind diacon și preot ortodox, însă controversat ca atitudine și mesaj în vremea respectivă. El a fost licențiat al Facultății de Teologie din București, apoi diacon la Capela Ortodoxă Română din Paris și preot în București. Același personaj este și fondatorul primei „Asociații a țiganilor din România". Conform afirmațiilor cercetătorului Marius Rotar, Șerboianu este unicul preot ortodox din România care a susținut în mod public cremațiunea. Datorită atitudinii sale procremaționiste, el este caterisit de Biserica Ortodoxă Română. Odată cu trecerea în tabăra cremaționistă, Șerboianu nu numai că apărea în revista „Flacăra Sacră", unde publica articole, ci și desfășura slujbe religioase ca preot caterisit la crematoriu[659]. Decesul său a fost perceput ca o mare pierdere de către cremaționiștii români din perioada interbelică, fiind considerat un deschizător de drumuri în democratizarea incinerării, această practică fiind considerată drept apanajul celor bogați[660].

În aceeași perioadă, apare lucrarea cu titlul *Ardem sau îngropăm morții?* scrisă de către Ion Popescu Mălăiești care susținea practica înhumării morților. În această carte, el aduce câteva argumente solide și pertinente pentru îngropare:

658 *** *Cuvânt înainte*, în „Flacăra Sacră", I, 1, 1934, pp. 1-2.
659 Calinic I. Popp Șerboianu, *Cremațiunea și religia creștină*, Ediție îngrijită, selecția textelor, studiu introductiv, bibliografie, rezumat în limba engleză și anexe de Marius Rotar, Iași, Editura Institutul European, 2012, p. 31.
660 *Ibidem*, p. 32.

- practica înhumării apare la păgâni și la creștini de mii de ani, fapt atestat prin descoperirea unor obiecte sau oseminte de către arheologi în pământ;
- în ceea ce privește problema juridică, autorul menționează faptul că Stark a fost cel dintâi cercetător care a studiat științific această problemă, urmat de către medicul legist belgian De Ryckere, și apoi de către cunoscutul profesor jurist criminolog, Hans Gross. Cei trei au ajuns la concluzia că arderea fără autopsie și analiză chimică să nu se permită, căci multe crime s-ar înmulți și ar fi o primejdie pentru societate (ex: otrăviri, sinucideri, crime);
- motivul estetic pedagogic. Autorul invocă faptul că este o mare deosebire între un cimitir – grădină împodobită cu flori – și sala cuptorului de ardere. Arderea morților trezește un sentiment de milă, de durere și de groază barbară, iar intrarea într-o asemenea sală nu te impresionează, ci te lasă rece și cu mintea și cu inima. Însă, în cimitir, lucrurile stau cu totul altfel. Chiar dacă trupul piere în pământ, se știe totuși că el este acolo în mormânt, așa cum l-ai coborât, și chiar dacă trece mult timp de la îngropare, parcă un gând te amăgește să crezi că tot așa este acolo, deoarece dragostea față de cel plecat dincolo te face să-l vezi un întreg;
- motivul pedagogic are rolul de a-l îndepărta pe om de gândurile vremelnice ale lumii acesteia materiale, și de a-l face să se gândească o clipă că viața lui nu înseamnă numai mâncare, băutură și petreceri. Un cimitir bine îngrijit scoate în evidență acest rol pedagogic. Părerea lui Ion Popescu Mălăiești este că toate cercetările care au fost făcute de către învățații străini, unde arderea cadavrelor era introdusă de mult timp, nu au găsit niciun motiv (igienic, economic, lipsă de locuri) adus în sprijinul cremațiunii, să fie atât de puternic, încât să înlăture îngroparea[661].

[661] Ion Popescu Mălăești, *Ardem sau îngropăm morții?*, în vol. *Varia*, București, Editura România Mare, 1932, pp. 32-38.

Arhimandritul Iuliu Scriban, într-un articol publicat în anul 1936, amintește câteva contraargumente privind ritualul incinerării:

> - porunca din Cartea Facerii dată omului de către Dumnezeu atunci când i-a spus să își agonisească hrana din pământ: „Întru sudoarea frunții îți vei câștiga pâinea ta ... pentru că pământ ești și în pământ te vei întoarce" (Facerea 3, 19). Pe acest temei, poporul care-și are Sfânta Scriptură drept carte sacră ține de rânduiala îngropării, și nu a arderii;
> - Iisus Hristos vorbește despre Judecata universală, spunând că cei morți se vor trezi din morminte (Ioan 5, 28-29);
> - Mântuitorul a fost îngropat și a înviat dintr-un mormânt.

Pe temeiul acestora, Sfântul Apostol Pavel aseamănă trupul omului cu un grăunte care se seamănă trup firesc și înviază trup duhovnicesc (I Corinteni 15, 44)[662].

Acest text paulin evidențiază statutul corporalității omului după înviere. El vorbește despre un trup ceresc, nestricăcios, schimbat, duhovnicesc, care nu presupune carne sau sânge. Este exclus, astfel, argumentul potrivit căruia incinerarea ar pierde ceva din ADN-ul fiecărei persoane, ceea ce ar face imposibilă învierea sa. Pur și simplu este vorba de altceva. De asemenea, versetul „Pământ ești și în pământ te vei întoarce", pus în legătură cu textul din I Corinteni, 15, slăbește interpretarea sa din perspectiva unui imperativ divin. Cuvintele lui Dumnezeu par a fi, mai degrabă, expresia unei observații descriptive. Dumnezeu arată care este noul statut al umanității de după cădere, iar textul din Facerea pare a trimite către condiția perisabilă și finită a omului care a pierdut statutul de chip al lui Dumnezeu. Ceea ce este întărit de pasajul care îi urmează (Facerea 3, 21), și care vorbește despre

[662] Iuliu Scriban, *Păcatul arderii morții*, în „Biserica Ortodoxă Română", ianuarie-februarie, nr. 1-2, anul LIV, București, 1936, p. 45.

hainele de piele pe care le primește omul, adică acea corporalitate supusă necrozei, morții și distrugerii. Redobândirea statutului de chip și asemănare presupune pentru tradiția patristică revenirea la corporalitatea neperisabilă și cerească, anterioară căderii. Pierderea acestei corporalități și dobândirea hainelor de piele este efect al renunțării de către om, la statutul său de oglindă nepătată a Dumnezeirii, de loc al lui Dumnezeu[663].

În anul 1940, a apărut în „Telegraful Român" un articol semnat de către părintele Dumitru Stăniloae referitor la problema incinerării, ca urmare a morții lui Trancu-Iași, fost ministru și profesor universitar, care a lăsat prin testament să fie incinerat. Părintele Stăniloae se întreba cum să te lași incinerat, dacă Biserica osândește acest lucru și dacă nu îți acordă prin preoții ei legiuiți, asistența și rugăciunile ei, echivalând cu o nesocotire a Bisericii, și deci și a creștinismului? Autorul amintea de valoarea trupului în religia creștină, ca fiind chipul sufletului. Trupul nu este o închisoare regretabilă a sufletului, ci organul prin care acesta se manifestă, imprimând asupra lui pecetea caracterului său. Trupul omenesc se bucură de atâta cinstire în ochii lui Dumnezeu, încât Fiul Său și l-a făcut trup propriu și stă cu el în vecii vecilor pe tronul Dumnezeiesc. Trupul este materie transfigurată și materializată, iar când privești în ochii omului, vezi înțelesuri și sentimente, nu materie. Fără trup, sufletul uman nu își poate arăta puterile sale creatoare[664].

La întrebarea: „Bine, înțelegem toată valoarea trupului și toate cinstirile ce i se dau atâta timp cât e sufletul în el, dar după ce e părăsit de suflet, de ce să îi mai dăm vreo considerație?", părintele răspunde în felul următor: „Pe fața celui dispărut ră-

[663] Andrei Găitănaru, *Respingerea incinerării. Argumentele Tradiției. Tăcerea Patriarhiei*, în http://m.hotnews.ro/stire/14077740 (accesat la data de 14.08.2014).

[664] Dumitru Stăniloae, *Incinerare*, în „Telegraful Român", anul LXXXVIII, nr. 3, Sibiu, 14 ianuarie, 1940, p. 1.

mân imprimate caracterele sufletului și după ce a murit, astfel încât nu poți arunca în foc o imagine scumpă, un vas în care a palpitat un suflet ce mi-a fost drag și respectat. Când este ars un trup și ți se dă la sfârșit un pumn de cenușă, senzația avută produce în minte ideea de distrugere, pe când dacă trupul este acoperit cu pământ, în adâncul sufletului omul rămâne cu sentimentul că cel mort a plecat numai într-o altă lume, în care continuă să trăiască, că el doarme numai; doarme în relație cu noi, căci cu o față interioară este întors spre o altă viață, mai frumoasă"[665].

Autorul subliniază faptul că prin arderea trupului se încalcă porunca a șasea din Decalog, porunca ce se referă și la trup, fie el chiar și fără suflet. Dacă nu putem ucide sufletul, la fel, nu avem voie să distrugem trupul, ci să lăsăm legea naturală să-și urmeze cursul după plecarea sufletului. Arderea trupurilor este actul prin care se dovedește cel mai mare dispreț al omului pentru ceva, și se manifestă pur și simplu instinctul păcătos și absurd de a destrăma credința creștină. Ea arată o totală necredință în Dumnezeu și în demnitatea omului, creat după chipul lui Dumnezeu. Cenușa și praful descoperă pustiul din sufletul unui om, deoarece gesturile noastre au și funcția de a releva credința noastră. Cine respectă trupul, chiar mort, își manifestă prin aceasta credința în veșnicia lui, iar cine permite să i se ardă trupul, arată că nu crede în nimic[666].

În Rusia țaristă, ideea de incinerare a întâmpinat o mare rezistență și ostilitate din partea Bisericii Ortodoxe. Reprezentanți ai guvernului rus au dezbătut problema incinerării încă din anii 1880, subliniind avantajele sociale și economice ale acestei practici. După revoluția bolșevică din 1917, Biserica Ortodoxă Rusă a trecut prin momente grele, fiind interzisă de către Vladimir Ilici Lenin. Tot atunci, s-a dat o lege prin care se legaliza

[665] *Ibidem.*
[666] *Ibidem.*

incinerarea și se decreta construirea unui crematoriu. Astfel, în anul 1919, guvernul ordona construirea primului crematoriu experimental în Leningrad (azi Sankt Petersburg), dar din cauza problemelor economice, crematoriul a fost deschis oficial abia în 14 decembrie 1920. Acesta a fost închis la doar o lună de la inaugurare, din cauza costurilor crescute de întreținere, fiind incinerate în acea lună 379 de trupuri. Dintre acestea, doar 16 incinerări au reprezentat dorințele persoanelor decedate, demonstrând faptul că incinerarea era în acel moment o practică neobișnuită[667].

Guvernul rus nu a fost dispus să renunțe la eforturile de a face din incinerare „o alegere de înmormântare pentru toată lumea"[668]. Astfel, a inițiat o campanie de propagandă cu scopul de a familiariza oamenii cu ideea cremațiunii. Numeroase manifestări au avut loc la sfârșitul anului 1920 în Leningrad și Moscova, scoțând în evidență *avantajele înmormântării prin ardere.* Unul dintre sloganele folosite de către autorități pentru a convinge masele urmărea ca incinerarea să fie privită ca un progres științific, benefic. Acesta suna în felul următor: „Alături cu mașina, tractor și electrizare – faceți loc pentru incinerare"[669].

În anul 1927 a fost deschis primul crematoriu din Moscova, iar, înainte de al Doilea Război Mondial altul a fost deschis în estul Ucrainei, în Kharkiv. Statisticile realizate la vremea respectivă au arătat o creștere a numărului de incinerări, înregistrându-se 8379 de arderi în anul 1931, și 12000 de arderi în anul 1938. Au fost incinerați membri importanți ai Partidului Sovietic: Felix Dzerzhinsky (1927), Iosif Stalin (1961), în acest fel dorindu-se realizarea unui exemplu pe care să-l urmeze restul populației[670].

[667] Dimitri Gorokhov, *Encyclopedia of cremation*, Printed in Great Britain by Tj International Ltd, Padstow, 2005, p. 369.
[668] *Ibidem.*
[669] *Ibidem.*
[670] *Ibidem.*

V.3. Înhumarea şi incinerarea în perioada comunistă

Comunismul apare pe fondul pregătit de Revoluția Franceză de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, fiind moștenirea secolelor XIX-XX. Conceput în laboratoarele de emancipare socială și politică, respectiva ideologie exprima până la un punct dezamăgirea că proclamării ideii de libertate, egalitate și fraternitate din anul 1789 nu i-au urmat și efectele. Astfel, răsturnarea vechilor raporturi de putere între oamenii simpli și aristocrație se vedea zădărnicită de dezvoltarea raporturilor de producție dintre muncitori și proprietari, specifice fenomenului de industrializare[671].

Sistemul comunist a luat naștere la începutul secolului al XIX-lea, ca un sistem cu o viziune modernă, cu un proiect politic și social. Dacă se ia în considerare și antimodernismul cultural-religios al aceleiași perioade, putem observa două forme principale și concomitente, devenite în curând rivale. Antimoderniștii contestau modernitatea occidentală în numele paradigmei trecutului, iar comuniștii o făceau în numele promisiunii viitorului. Comunismul pare de ne-nțeles dacă nu privim problema socială marcată de gravele inegalități ale capitalismului european în plină geneză, sau de disputa din interiorul mișcării socialiste, legată de întrebuințarea forței pentru atingerea scopului politic[672].

Radu Preda, în cartea sa *Comunismul. O modernitate eșuată*, afirmă:

> ,,Mesianismul nazist, fascist sau comunist se baza tocmai pe lipsa prezumată de precedent. Ofertele ideologice ale

[671] Radu Preda, *Comunismul, o modernitate eșuată*, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2009, pp. 31-32.
[672] *Ibidem*, pp. 32-34.

> acestor curente erau cu atât mai credibile și mai convingătoare, cu cât aparent nu aveau nimic în comun cu cei făcuți responsabili de criza socială sau istorică la care acestea pretindeau că dau soluția. Mesajul politic totalitar era epifanic, în fața lui neavând altceva mai bun de făcut, pentru tine și colectivitate, decât să te supui. În orice formă a sa de manifestare, totalitarismul promitea un nou început, o nouă epocă, un nou stat și un om nou. Fixat pe această noutate radicală, discursul totalitar nu putea fi demascat, decât prin recursul la precedentele sale ... este și motivul pentru care, peste tot unde au luat puterea, partidele totalitare au rescris imediat și complet istoria, au scos capitolele mai puțin glorioase și în general cele care trimiteau la jocul politic de care au știut să profite, au eliminat tot ceea ce putea știrbi aura cvasireligioasă a liderilor lor, au impus noi reguli de limbaj și au construit culise pe măsură"[673].

Biserica Ortodoxă, datorită influenței bizantine, a simțit necesitatea raportării la Stat și revendicarea proiectului național de către Stat, prin implementarea conceptului de Stat național în Constituțiile moderne ale României, nefăcând altceva decât să confirme pentru Biserică justețea opțiunii sale. Biserica nu a intrat în modernitate prin opoziție cu statul, ci a trecut această perioadă în același mod în care s-au dezvoltat instituțiile publice. În schimbul unei retrageri parțiale din sfera publică, acesteia s-a garantat o relativă autonomie, și chiar în timpul regimului comunist, supraviețuirea[674].

După moartea patriarhului Nicodim, regimul comunist a permis alegerea ca patriarh a lui Justinian Marina, la 24 mai 1948. Profesorul Dennis Deletant susține că patriarhul Justinian își datora ascensiunea rapidă lui Gheorghiu Dej, ale cărui favoruri le câștigase în vara anului 1944, când îl adăpostise câteva zile

---

[673] *Ibidem*, p. 35.

[674] Radu Carp, *Religia în tranziție. Ipostaze ale României creștine*, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2009, pp. 52-53.

în biserica parohială din Râmnicu Vâlcea. Noul statut al Bisericii Ortodoxe Române, conceput sub conducerea patriarhului Justinian, îi asigura acestuia controlul asupra administrării Bisericii, permițându-i să intervină în problemele eparhiilor, cu sau fără aprobarea ierarhilor. Această prevedere dovedea centralismul Statului care se oglindea și în organizarea Bisericii, fiindu-i astfel mult mai ușor regimului comunist să manipuleze Biserica[675].

Părerea lui Dennis Deletant este corectă parțial, dar nu în totalitate, fiindcă, prin modificarea noului statut, Biserica a fost deposedată de toate bunurile sale, făcând-o să depindă de stat. Prin confiscarea proprietăților, ea a fost subordonată în totalitate statului pentru a putea supraviețui. Prin Legea Educației din anul 1948, religia ca disciplină era interzisă în școli, rămânând ca familia să aibă un rol important în transmiterea învățăturii de credință. Prin toate aceste demersuri, regimul comunist nu a vrut să scoată credința religioasă în afara legii, ci dorea să o descurajeze prin tertipuri de genul: inhibarea practicilor religioase, interzicerea botezurilor și cununiilor, precum și a sărbătoririi Crăciunului și a Paștelui. Se menționa faptul că membrii de partid, ofițerii și soldații erau instruiți să nu participe la slujbele religioase. Recunoscute oficial erau doar căsătoriile civile, și după ce cununia religioasă a fost îngăduită. Chiar dacă unii ierarhi ai Bisericii Ortodoxe au ajuns la un compromis cu regimul comunist, asigurându-și supraviețuirea cu prețul pierderii autorității morale, ei au salvat ceea ce era mai important: Biserica lui Hristos[676].

Biserica noastră a traversat această etapă din istoria ei, având-l în frunte ca patriarh pe Justinian Marina care a căutat

[675] Keith Hitchins, *The Romanian Orthodox Church and the State*, în B.R. Bociurkiw, J.W. Strong și J.K. Laux, *Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe*, London, University of Toronto Press, Macmillan, 1975, p. 317.
[676] Dennis Deletant, *Teroarea comunistă în România, Gheorghiu Dej și statul polițienesc*, 1948-1965, trad. Lucian Leuștean, Iași, Editura Polirom, 2001, pp. 77-78.

să găsească pe termen lung un *modus vivendi*, adică un dialog cu noua putere și realizarea a ceea ce se numește un compromis în orice politică și în orice diplomație. Acest *modus vivendi*, pe de-o parte, a pretins libertatea Bisericii, libertatea de a se organiza, și mai cu seamă, libertatea credinciosului de a crede și de a-și manifesta credința, iar, pe de altă parte, a oferit tot ceea ce se putea oferi, până unde dogma putea fi compromisă: lupta pentru pace, lupta pentru recolte îmbelșugate și lupta pentru o viață mai bună. *Politica* patriarhului Justinian a fost aceea de a-i convinge pe liderii comuniști că Biserica, prin simpla ei existență, reprezenta o forță, în primul rând o forță morală[677].

Patriarhul Justinian a avut un sprijin nu atât în Gheorghe Gheorghiu Dej, cât în Petru Groza, care nu era membru al Partidului Comunist. Acesta era ceea ce numeau ei, un tovarăș de drum, cu o anumită priză politică, dar care era fiu de preot ortodox[678], fiind membru în Adunările Bisericești din Transilvania, și mai târziu membru în Adunarea Bisericească Națională. Petru Groza avea un ascendent moral asupra conducătorilor de atunci ai Partidului, astfel că în momentul în care nu putea ajuta direct Biserica, îl informa pe patriarh sau îl prevenea de anumite conspirații. El a lăsat cu limbă de moarte să fie *înmormântat cu preot*, fiind prohodit chiar de către patriarhul Justinian, cu un sobor de preoți. Moartea lui Petru Groza l-a afectat pe patriarhul Justinian, afirmând imediat după înmormântare, trist și abătut, că a pierdut un mare sprijin[679].

Problema incinerării nu a fost dezbătută foarte mult în perioada comunistă de Biserica Ortodoxă Română, decât cu câteva excepții, și anume, atunci când apăruse la un moment dat răs-

---

677 Mitropolitul Bartolomeu, *Corupția spirituală. Texte social-teologice*, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2011, p. 25.

678 Marius Rotar, *Eternitate prin cenușă. O istorie a crematoriilor și incinerărilor umane în România secolelor XIX-XXI*, Iași, Editura Institutul European, 2011, p. 440.

679 Mitropolitul Bartolomeu, *op. cit.*, p. 23.

punsul la o întrebare special dedicată problemei incinerării în lucrarea *Învățătură de credință creștină ortodoxă*, din anul 1952, și două articole semnate de către teologul Vladimir Prelipcean, cu privire la această problemă, în anii '60. În prima lucrare amintită, apărea următoarea întrebare: Ce trebuie să credem despre cei ce își dau trupurile să fie arse la crematoriu? Iar răspunsul era următorul:

> „Arderea trupului înseamnă nimicirea lui. De aceea, își ard trupurile după moarte numai cei ce își închipuie că totul se sfârșește cu moartea și că după moarte nu mai este nimic. Dar noi, creștinii, credem cu tărie în veșnicia sau nemurirea sufletului și în învierea trupurilor, adică în realcătuirea lor din elementele din care au fost compuse, și în reunirea lor cu sufletul pentru a fi judecate și răsplătite împreună cu sufletele cu care au și viețuit pe pământ. Pentru noi, trupul omului este templul lui Dumnezeu, întru care locuiește Sfântul Duh, precum zice Apostolul Pavel (I Corinteni 3, 16-17; 6, 19). Astfel, corpul este locaș al sufletului și înfrățit cu acesta atât la răsplată, cât și la pedeapsă. Se cuvine deci ca trupul să fie cinstit și îngrijit și după despărțirea lui de suflet, iar nu ars ca un lucru netrebnic. Sfintele moaște, adică rămășițele trupești ale Sfinților, păstrate uneori în chip minunat, sunt o dovadă vie a cinstirii pe care noi o dăm trupurilor, dar și a darurilor minunate pe care harul lui Dumnezeu le toarnă în trupurile celor ce I-au bineplăcut. De aceea, noi îngropăm pe morți în pământ, pentru că Dumnezeu Însuși a zis lui Adam după cădere: *Pământ ești și în pământ te vei întoarce* (Facerea 3, 19)"[680].

Lipsa de informații referitoare la această problemă este cauzată de schimbările care apăreau la nivelul surselor, dispărând o serie de publicații și ziare, și apărând altele noi. Fiind vorba despre o încercare de implementare a unor modele într-o societate totalitară, în mod evident acestea excludeau polemicile de

[680] *** *Învățătură de credință creștină ortodoxă*, Cluj-Napoca, Imprimeria Ardealul, 1993, pp. 301-302.

genul celei dintre cremaționiști și tradiționaliști din perioada interbelică[681].

Vladimir Prelipcean, bazându-se pe cele două intervenții aparținând lui Nicolae Cotos și Ion Popescu Mălăiești, tratează în două articole istoria cremațiunii din vechime, apariția și dezvoltarea cremațiunii moderne, dar și argumentele pro și contra incinerării. În articolul din anul 1962, autorul amintește discuțiile purtate în jurul introducerii incinerării, din care au rezultat o serie de argumente și dovezi pe care se sprijină susținătorii celor două practici. Atât cei care susțin, cât și cei care contestă cremațiunea, se bazează pe elemente de igienă, economice, de justiție, sociale, psihologic-sentimentale și religioase. Susținătorii înhumării afirmau faptul că introducerea practicii incinerării ar produce tulburări majore în rândul oamenilor, datorită tradițiilor bine împământenite și a obiceiurilor legate de înmormântare, care nu concordă cu actul cremațiunii. Aceștia numeau crematoriile „bucătării de cadavre omenești"[682].

Printre argumentele pe care le invocau susținătorii cremațiunii, se numără următoarele:

- prin incinerare se evită primejdia de a fi îngropat de viu, în cazul unei morți aparente;
- din punct de vedere economic, ritualul incinerării este mai avantajos decât cel al înmormântării;
- incinerarea este mult mai igienică decât înhumarea cadavrelor, deoarece putrezirea în morminte infectează apa de ploaie, fântânile cu apă potabilă, râurile, pătura de apă subterană și aerul pe care îl respirăm.

[681] *Ibidem*, p. 359.
[682] Vladimir Prelipcean, *Incinerarea morților și teologia ortodoxă,* în „Studii Teologice", seria II, anul XIV, nr. 7-8, septembrie-octombrie, 1962, p. 417.

În ceea ce privește primejdia de a fi îngropat de viu, lucrul acesta poate fi evitat printr-un examen serios care să constate decesul unei persoane. În ceea ce privește partea economică, ea este relativă, după împrejurări: în orașele mari unde terenurile de veci sunt mai scumpe și nu se găsesc suficiente astfel de locuri, incinerarea poate fi mai ieftină, pe când la sate, dimpotrivă, crematoriile și columbarul vor fi mult mai scumpe decât locurile de veci. Problema focarelor și centrelor de infecție, care reprezintă o amenințare pentru sănătatea celor vii, folosind crematoriile, este falsă. Foarte mulți medici susțin că practica înhumării poate fi menținută fără niciun pericol de îmbolnăvire pentru generația actuală și pentru cele viitoare, nefiind nimic dovedit științific. Din punct de vedere judiciar, însă, înhumarea se recomandă și este preferabilă în defavoarea incinerării, fiind chiar necesară din acest punct de vedere. În caz de crimă, de omucidere, justiția se poate adresa medicinii legale, atunci când lipsesc alte mărturii. La fel se întâmplă și în cazurile persoanelor care au fost otrăvite. Prin ardere, dispar otrăvurile de origine organică precum fosforul, iar substanțele otrăvitoare pe care focul nu le poate distruge, ca metalele grele, de exemplu plumb, pot fi ușor îndepărtate prin împrăștierea cenușii de către cei interesați. Din punct de vedere al justiției și a medicinii legale, înhumarea morților are avantaje evidente față de incinerare[683].

Părintele Vladimir susține faptul că practica incinerării era preferată de obicei de către necreștini, dar în același timp atrage atenția asupra faptului că existau creștini ortodocși care lăsau prin testament hotărârea de a fi incinerați după moarte, menționând în același timp și oficierea slujbei de înmormântare tradițională. El evidențiază această realitate cu privire la practica incinerării, afirmând că, „fără a avea o dispoziție formală în această privință, preoții ortodocși, de regulă, la cererea rudelor apropiate, săvârșeau slujba înmormântării în prezența mortului, acasă, înainte de

[683] *Ibidem*, pp. 417-421.

a fi transportat la crematoriu. La săvârșirea ritului incinerării, preoții asistă printr-un fel de consens tacit"[684]. Cercetătorul Marius Rotar, referindu-se la acest text, arată faptul că practica incinerării era certificată în epocă, ceea ce dovedește că la nivel practic exista o permisibilitate din partea clericilor față de acest ritual. Respectiva permisibilitate era una tacită și mascată, prin refuzul săvârșirii slujbei înmormântării în incinta crematoriului. Referindu-se la aceeași problemă, domnul Rotar susține că dacă natura și orientarea presei erau pe aceleași coordonate ca cea din perioada interbelică, o asemenea intervenție ar fi născut polemici și scandal[685].

Practica Bisericii a optat de la începuturi pentru înhumare și a respins incinerarea. Pentru teologul Prelipcean, referința biblică: „pământ ești și în pământ te vei întoarce" (Facerea 3, 19), nu este o poruncă directă și expresă pentru înmormântare. El spune că prin pământ se înțelege mai curând elementul material din care este alcătuit omul, spre deosebire de al doilea element, cel spiritual, sufletul, care, după moartea omului, se întoarce la Creator. Dumnezeu nu poruncește modalitatea prin care trupul unui om, după moarte, se întoarce în elementul din care a fost luat. El nu spune că această întoarcere să se facă prin putrezire, după cum nu spune nici prin ardere care în realitate este o descompunere rapidă și comprimată, prin intervenția omului[686].

Un alt punct de vedere referitor la această expresie, aparținând lui Marie-Abdon Santaner, susține că în perioada primară, credincioșii sărbătoreau Miercurea Cenușii. În acea zi, pe parcursul ceremoniei, noii botezați rosteau comunității o mărturisire de credință. În timp ce pronunțau cuvintele respective, preotul punea pe capetele fiecărui participant un strop de cenușă. Această sărbătoare era o promisiune de înviere făcută omului ce a consimțit să se identifice cu *cenușa și țărâna*. Reamintirea

[684] *Ibidem*, p. 425.
[685] Marius Rotar, *Eternitate prin cenușă...*, pp. 365-366.
[686] *Ibidem*, p. 423.

acestui adevăr constituia, în cazul celor botezați, primul pas pe care comunitatea creștină cerea să-l facă în demersul convertirii pe întreaga perioadă a postului[687].

De secole, Ritualul Cenușii și-a pierdut puțin câte puțin semnificația. Formula „te vei întoarce în țărână" a căpătat sensul unei lecții de morală ținută credincioșilor după festinuri și mese, fiind totodată o formă de șantaj adusă morții: adu-ți aminte, vei sfârși la cimitir! Evocarea Miercurii Cenușii a alimentat, de altfel, o viziune a lumii prea puțin creștine. Cimitirul este rezultatul oricărei existențe omenești, iar reîntoarcerea la starea de țărână prin *așezarea în pământ* face parte din firescul lucrurilor. Pentru mulți botezați de astăzi, punerea în mormânt nu semnifică decât simpla întoarcere a trupului în țărână, prin descompunere. Această viziune negativă nu este cea a credinței. Credința invită pe omul creștin să conștientizeze faptul că așezarea în pământ este aspectul dinamic al unei promisiuni de viață[688].

În anul 1967, Vladimir Prelipcean scrie un nou articol referitor la problema incinerării. El precizează dintru început faptul că articolul publicat de către el în 1962 „a dat naștere la anumite interpretări și înțelegeri eronate"[689], și astfel socotește necesar să revină cu unele precizări, adăugiri și rectificări[690]. Acesta este lapidar în exprimare când amintește de problema incinerării, încercând să evite subiectul, fără să dea prea multe detalii. Însă, în intervenția din 1967 se produseseră niște schimbări, „determinând revizuirea și respingerea unor idei exprimate anterior"[691]. El amintește că practica înhumării este unica în

687 Marie-Abdon Santaner, *op. cit.*, p. 32.
688 *Ibidem.*
689 Vladimir Prelipcean, *În legătură cu problema incinerării*, în „Biserica Ortodoxă Română", seria XXXV, nr. 11-12, noiembrie-decembrie, 1967, p. 1189.
690 *Ibidem.*
691 Marius Rotar, *Eternitate prin cenușă...*, p. 369.

Biserica Creștină de la începutul ei și că ritualul funerar compus și dezvoltat de Biserică, de la apostoli și până astăzi, a fost rânduiala permanentă a înhumării. Se mai subliniază și faptul că Biserica Ortodoxă, de la schisma din 1054 și până la apariția cremațiunii, nu a luat atitudine și nu s-a pronunțat printr-o hotărâre generală, deoarece nu a fost nevoie. Ideea introducerii cremațiunii a apărut după Revoluția Franceză, ca o emancipare de la practica înmormântării care devenise ritual al creștinilor exclusiv, și ce trebuia înlocuit cu o nouă practică[692]. În aceeași lucrare, amintește de atitudinea Bisericii Romano-Catolice, dar și de cea a Bisericii Ortodoxe Române față de asistența religioasă a celor incinerați și de studiile despre cremațiune ale profesorilor de teologie Nicolae Cotos și Ion Popescu Mălăiești. Spre final, se menționează deciziile pe care Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române le-a luat cu privire la această problemă, prin care semnala instrucțiuni ferme și clare în legătură cu incinerarea posibilă a unor credincioși[693].

În finalul articolului, părintele profesor Prelipcean afirma următoarele:

> „Astfel fiind situația în Biserica noastră, preoții au datoria să îndemne, să sfătuiască și să lămurească pe enoriașii lor ca să urmeze tradiția înhumării, păstrată din cele mai vechi timpuri și consfințită de Biserică de la începutul ei. Firește, ca cetățeni, credincioșii se bucură de libertatea de conștiință și de libertatea religioasă (art. 84 din Constituție) și, ca atare, ei pot opta pentru o practică sau alta în legătură cu îngrijirea trupurilor după moarte. În calitate însă de membri credincioși ai Bisericii, ei au îndatorirea morală și de conștiință să asculte de preceptele Bisericii și de dispozițiile ei, pentru a putea beneficia de asistența acestei Biserici și de rugăciunile ei”[694].

---

[692] Vladimir Prelipcean, *În legătură cu problema incinerării...*, p. 1190.
[693] *Ibidem*, pp. 1191-1192.
[694] *Ibidem*, p. 1193.

Fenomenul cremațiunii este ilustrat într-un stil ironic de către Nicolae Steinhardt în *Jurnalul Fericirii*: „București, noiembrie 1970: incinerare la oribilul crematoriu, sala aceea în stil neoclasic, Iorga ar fi spus sinagotic, și placa de gramofon, care râcâie și scârțâie timp de peste trei sferturi de oră, cu fadinguri lungi din pricina uzurii, cei prezenți simțindu-se și mai stingheriți, aici parcă mai mult ca la cimitir se simte cât de singur este fiecare”[695]. În continuare, autorul face o paralelă între cei care își ard trupurile și animalele care se pârjolesc în ajun de Crăciun: „porcul omorât la Clucereasa, în ajun de Crăciun, și pârjolit în curte, în vreme ce – împrejur – porcii ceilalți zburdă și grohăie, sau găinile și puii care se năpustesc să mănânce mațele și pielițele găinii curățate, ciugulesc cu atenție, nelăsând nicio fărâmă”[696]. Acțiunea respectivă este așezată în comparație cu modelul antic și tradițional al morții: „Toată lumea în picioare, de-o parte și de alta a unui catafalc acoperit cu o pânză. La indieni și la romani, rugul ardea, era un spectacol, se producea o participare. La țară e pământul, sunt bocitoarele, preoții, natura. Aici nu-i decât așteptare, plictiseală în sunet de muzică pompoasă și stridentă, golul și singurătatea fiecăruia. Un fel de ședință: de s-ar termina. Factorul comun al oamenilor poate fi numai Dumnezeu, numai prin El ne putem reciproc tolera și încerca să ne iubim. În lipsa acestui catalizator, reacțiile rămân de respingere și indiferență. La Place credea că se poate lipsi de această ipoteză, dar progresul științific l-a determinat pe Werner Heisenberg să ceară sprijinul filosofiei, iar lumea de rând s-a convins că are nevoie de acest ocol pentru a nu se preface în țarc de animale, ori în casă de nebuni”[697]. În finalul intervenției, Steinhardt sublinia că „Puritatea absolută, da, o admitem. Dar virtutea ne indispune și totuși George Bernard Shaw

[695] Nicolae Steinhardt, *Jurnalul Fericirii*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1992, p. 244.
[696] *Ibidem.*
[697] *Ibidem.*

recunoaște că virtutea, fiind obținută prin luptă, e superioară. Lui Dostoievski i se datorează o viziune ce pare definitiv explicativă: am fost în paradis, în lumea inocenței; am căzut, ne-a murdărit păcatul; prin mântuire ieșim din mocirlă și ne îndreptăm iar spre inocență; de data asta însă va fi o inocență meritorie, căci va păstra, îngrozită, amintirea răului și va fi afirmarea conștientă a binelui, o trăire, nu o simplă stare. Așa se înțelege de ce omul va fi socotit deasupra îngerilor"[698].

Un alt exponent al vremii, Octavian Chețan, vorbește într-una dintre lucrările sale despre disputa cremaționiștilor cu anti-cremaționiștii. Autorul, fiind susținător al incinerării, subliniază faptul că acest ritual s-a folosit încă din antichitate, când focul era socotit element purificator[699]. El aduce în favoarea acestei practici câteva argumente de ordin igienic, ecologic, economic și urban. Articolul respectiv nu face nicio trimitere la poziția Bisericii Ortodoxe Române cu privire la această problemă, deoarece mesajul puterii totalitare era mai mult antireligios decât anticonfesional[700].

Dacă regimul comunist ar fi vrut să distrugă o serie de practici și instituții tradiționale și să creeze cu adevărat un tip de om nou, edificarea de crematorii în România ar fi trebuit să se petreacă, însă nu s-a întâmplat astfel[701], datorită unor factori pe care îi semnalează cercetătorul și istoricul Marius Rotar:

- costurile ridicate pe care le-ar fi implicat construcția de asemenea edificii;
- rădăcinile rurale sunt apropiate unui mod tradițional de gândire, valabile în cazul unor lideri de marcă și cu putere de decizie în cadrul Partidului Comunist Român (putem

---

[698] *Ibidem*, pp. 244-245.
[699] Octavian Chețan, *Înhumare sau incinerare*, în *Întrebări și răspunsuri de educație ateistă a tineretului*, vol. II, coordonator Florin Georgescu, București, Editura Politică, 1979, p. 91.
[700] Marius Rotar, *Eternitate prin cenușă...*, p. 388.
[701] *Ibidem.*

observa faptul că liderii României comuniste au preferat înhumarea în schimbul incinerării);
- persistența și influența perspectivei tradiționale de respingere a incinerării adoptată de Biserica Ortodoxă Română;
- înțelegerea tacită dintre comuniștii români și Biserica Ortodoxă Română asupra unor domenii de interes și acțiune la nivelul societății[702].

Ultimele două enunțuri, referitoare la relația dintre puterea comunistă și Biserică, au fost sintetizate de către Gail Kligman, astfel: „Problemele lumii de aici erau atribuite Partidului Comunist Român, pe când problemele lumii de dincolo aparțineau Bisericii Ortodoxe Române"[703].

Un alt obstacol pentru comuniști era Biserica, în care doreau să impună modelul sovietic. În abordarea acestei probleme însă, partidul nu a imitat modelul sovietic. Atât Biserica Ortodoxă Română, cât și cea Greco-Catolică din Transilvania, avuseseră în istorie un rol important în menținerea sentimentului de coeziune și de identitate națională, ambele bucurându-se de fidelitatea a milioane de români. Dennnis Deletant afirmă că Partidul Comunist Român nu a mers pe ideea distrugerii Bisericii, ci pe manipularea și supunerea ei (cu unele excepții). Constituția din 1923 recunoștea oficial confesiunea ortodoxă drept majoritară, iar Bisericii Ortodoxe i se acordase anumite drepturi, cum ar fi, de exemplu, plătirea de către Stat a salariilor clerului, folosindu-se astfel de această dependență pentru a controla ierarhia ortodoxă[704].

Noile limite impuse libertății de acțiune a Bisericii au fost instituite prin Legea Confesiunilor Religioase din 4 august 1948,

---

[702] *Ibidem*, pp. 439-440.
[703] Gail Kligman, *Nunta Mortului. Ritual. Poetică și cultură în Transilvania*, trad. Mircea Boari, Runa Petringenaru, Georgiana Fârnoagă, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 109.
[704] Dennis Deletant, *op. cit.*, p. 76.

care reducea numărul cultelor religioase recunoscute, de la 60, cum stabilise legea din 1928, la 14. Cu puțină vreme înainte de adoptarea legilor, Ministerul Cultelor din timpul guvernului Petru Groza hotărâse măsuri de epurare a ierarhiei Bisericii Ortodoxe, mulți dintre sinodali fiind considerați adversari ai regimului. Totul a fost îndeplinit corect din punct de vedere legal, astfel încât, în anul 1947, s-a dat o lege care stabilea că vârsta maximă de activitate pentru membrii ierarhiei era de 70 de ani, astfel fiind înlocuiți mulți ierarhi. A doua lege, din același an, instituia controlul statului asupra alegerii episcopilor, participând la alegerile ierarhilor membri din Parlament și miniștrii care făceau parte din acele episcopii, ceea ce garanta prezența majoritară a celor aprobați de regim[705].

În ceea ce privește patriarhatul lui Justinian, acesta este judecat din perspectiva eficacității sale în protejarea Bisericii și în supraviețuirea lăcașurilor de cult ortodoxe, acestea oferind un loc de rugăciune și de reculegere pentru cei tulburați de coșmarul perioadei comuniste. El s-a remarcat prin apostolatul social, prin care a reușit în mare măsură să țină în viață o Biserică ce s-a dovedit sursa de hrană spirituală a turmei credincioșilor[706].

---

[705] Raoul Bossy, *Religious Persecutions in Captive Romania*, în „Journal of Central European Affairs”, vol. 15, nr. 2, iulie 1955, p. 163.
[706] Dennis Deletant, *op. cit.*, p. 90.

V.4. Lideri comunişti şi raportarea acestora la cele două practici funerare

În perioada 1948-1949, statisticile incinerării sunt relevante. Dacă ar fi să ne luăm după ideologia noului regim instaurat, practica incinerării ar fi trebuit să fie într-un procent ridicat, ceea ce contrazice realitatea vremii respective. În primii ani ai comunismului, numărul incinerărilor din România era mult mai scăzut decât în perioada interbelică. În jurul anilor ’80, se constată o creștere semnificativă a numărului de incinerări, fenomenul devenind interesant, suprapunându-se peste perioada crizei economice la nivelul populației din acea vreme, fiind totodată și momentul de vârf al necrologurilor publicate în presa vremii[707].

Înainte de instalarea comunismului în România, practica incinerării a devenit o tradiție pentru comuniștii români. Putem aminti aici personaje precum Bela Brainer, Panait Mușoiu și Constantin David. De exemplu, în Ungaria, țară vecină cu România, numeroși lideri maghiari comuniști au fost incinerați, lăsând dispoziții clare despre modul cum trebuie să decurgă ritualul, iar mai apoi, cenușa să fie așezată într-un spațiu special amenajat sub forma unui mausoleu subteran în Budapesta. Tot aici, după prăbușirea comunismului, practic, nicio rămășiță a liderilor nu mai era depusă în acel mausoleu, în care numai jumătate dintre nișe erau pline. Acest exemplu rămâne ca un memento puternic al modului în care comunismul prefera incinerarea. În România, liderii comuniști locali de la nivel rural nu și-au extins tot timpul ideologia atât de departe ca să atingă

[707] *Ibidem*, p. 362.

problema morții, și primeau ritualul înhumării, fiind îngropați în cimitirele Statului, care erau rezervate pentru cei care aparțineau comunității creștine, adică Bisericii[708].

Cu toate că mulți lideri comuniști ai vremii au preferat practica incinerării, au fost totuși, comuniști de vârf care au apelat la practica tradițională, înhumarea. În cele ce urmează vor fi relatate câteva funeralii ale unor oameni politici importanți din perioada comunistă.

Anunțul morții lui Lotar Rădăceanu apare în „Scînteia" din 27 august 1955, semnat de Comitetul Central al Partidului Muncitoresc Român și de Consiliul de Miniștri al Republicii Populare Române. Spre finalul articolului din ziar se preciza faptul că „Tovarășul Lotar Rădăceanu a încetat din viață în plină activitate pentru cauza păcii și a progresului, în timp ce lua parte la conferința Uniunii Interparlamentare de la Helsinki"[709].

În același timp are loc și descrierea aducerii corpului neînsuflețit al lui Rădăceanu în țară, cu avionul, pe aeroportul Băneasa, unde s-a intonat un marș funebru, apoi o companie de onoare cu drapel îndoliat, a dat onorul. Sicriul cu trupul neînsuflețit al tovarășului Rădăceanu a fost coborât din avion, fiind acoperit cu coroane de flori depuse la Helsinki. Sicriul a fost așezat în sala Casei de Cultură a Sindicatelor din capitală pentru prezentarea condoleanțelor[710].

Un alt episod al scenariului creionat în jurul morții comuniste era exprimarea condoleanțelor și al rămasului bun, în fața catafalcului, în zilele premergătoare înhumării sau incinerării. Este interesant faptul că familia defunctului nu este amintită, ci doar miile de oameni ai muncii, cei care fac de gardă în jurul catafalcului, drapelele roșii îndoliate, muzica funebră, depu-

[708] Douglas James Davies, *Death, Rithual and Belief*, Printed and Bound in Great Britain by Biddles Ltd, Guildford and King's Lynn, 2002, p. 33.
[709] *** *Lotar Rădăceanu*, în „Scînteia", anul XXIV, nr. 3372, 27 august 1955, p. 1.
[710] *Ibidem*, p. 3.

nerea jerbelor și formarea unui rând neîntrerupt a celor care-și prezentau ultimul omagiu[711]. Lotar Rădăceanu a fost incinerat, potrivit anunțului comisiei pentru organizarea funeraliilor.

În ziua funeraliilor avea loc un ritual bine pus la punct de conducerea comunistă, iar în cazul de față avem de-a face cu următoarele momente: scoaterea sicriului și depunerea pe carul mortuar drapat în culorile roșu și negru, prezentarea onorului gărzii militare și intonarea marșului funebru ca debut al mișcării cortegiului funebru. În fruntea cortegiului se aflau ordinele și medaliile defunctului, carul mortuar, urmat de către membrii Comitetului Central ai Partidului Muncitoresc Român, membrii Guvernului, alți demnitari comuniști, membrii familiei, garda de onoare și oamenii muncii. Trupul neînsuflețit a fost dus la Crematoriul *Cenușa*, unde au avut loc mai multe discursuri care evocau viața și activitatea celui decedat, meritele sale în mișcarea muncitorească și marea pierdere pe care o suferea întreaga națiune socialistă. Finalul discursurilor marca sfârșitul mitingului de doliu, urmat de intonarea *Internaționalei*, prezentarea onorului de către garda de onoare, coborârea sicriului de pe carul mortuar și depunerea acestuia în incinta crematoriului, tragerea unor salve de foc în memoria defunctului și intonarea imnului de stat[712].

Decesul lui Petru Groza apare consemnat în data de 8 ianuarie 1958, în ziarul „Scânteia”. Decesul a survenit în data de 7 ianuarie, același an, în urma unei boli îndelungate și grele. În articol se amintește faptul că a încetat din viață eminentul om de stat, fiu devotat al poporului român, tovarășul nostru iubit, Dr. Petru Groza, președintele Prezidiului Marii Adunări Naționale a Republicii Populare Române[713].

---

[711] *Ibidem.*
[712] Marius Rotar,*Eternitate prin cenușă...*, pp. 398-399.
[713] *** *Dr. Petru Groza*, în „Scînteia”, anul XXVII, nr. 4107, 8 ianuarie, 1958, p. 1.

La momentul înmormântării, au fost de față conducătorii Partidului și ai Guvernului, membrii Prezidiului Marii Adunări Naționale, membrii delegațiilor și reprezentanții de peste hotare desemnați să participe la funeralii. Decesul lui Petru Groza s-a produs în prima parte a perioadei comuniste, slujba religioasă fiind transmisă la radio și semnalată în presa vremii, ceea ce denotă faptul că regimul comunist încă nu se instalase în totalitate. Funeraliile au început cu slujba înmormântării oficiată de către prelați ai Bisericii Ortodoxe Române, în frunte cu patriarhul Justinian. După prohodire, au fost rostite rugăciuni de către șefii celorlalte culte recunoscute din Republica Populară Română. În încheiere, mitropolitul Ardealului, Nicolae Colan, a rostit o cuvântare omagială în numele Bisericii Ortodoxe Române și a celorlalte culte din țară[714]. La cimitir a mai avut loc o scurtă slujbă religioasă[715].

Funeraliile publice ale lui Gheorghe Gheorghiu-Dej, desfășurate în anul 1965, ating apogeul manifestărilor de acest gen. În „Scînteia" din ziua de sâmbătă, 20 martie, a apărut un comunicat cu titlul „Inima tovarășului Gheorghe Gheorghiu-Dej a încetat să bată". Comunicatul respectiv anunța, cu adâncă durere, încetarea din viață, în ziua de 19 martie, a tovarășului Gheorghe Gheorghiu-Dej, prim-secretar al Comitetului Central al Partidului Muncitoresc Român, președintele Consiliului de Stat al Republicii Populare Române, fiu credincios al clasei muncitoare și al poporului român. În seara zilei de 19 martie, a avut loc ședința comună de doliu a Comitetului Central al Partidului Muncitoresc Român, a Consiliului de Stat și a Consiliului de Miniștri din Republica Populară Română, care au adoptat hotărârea cu privire la declararea doliului național și organizarea de funeralii naționale[716]. Deciziile referitoare la funeraliile

714 *** *Dr. Petru Groza*, în „Scînteia", anul XXVII, nr. 4110, 11 ianuarie, 1958, p. 1.
715 *Ibidem*, p. 3.
716 *** *Inima tovarășului Gheorghiu-Dej a încetat să bată*, în „Scînteia", anul

lui Gheorghe Gheorghiu-Dej au fost asemănătoare cu cele ale lui Petru Groza[717]. Corpul neînsuflețit a fost depus în data de 20 martie în Palatul Republicii Populare Române, urmând ca a doua zi, oamenii să aibă acces la catafalc pentru a-și putea lua rămas bun[718].

Tudor Arghezi, referindu-se la moartea lui Gheorghiu-Dej, a scris un cuvânt în revista „Scînteia", intitulat *Adio...,* în care avea loc un dialog între poet și condeiul său:

> „Condeiul meu de mângâieri, de consolări și de reverie, fă-te om, fă-te țară, pune-ți sarică, fă-te popor, pune-ți sarică de spini și plângi la porțile lumii. Cel mai teafăr dintre noi a trecut pe ele în nu știi unde, haosul începe, cu o poartă mută, cu lacăte grele. Gheorghiu-Dej căruia îi scriam din când în când, numindu-l tovarășe Dej, a pierit dintre noi, cu tinerețea, cu puterile și voiniciile lui – adică pe totdeauna – mă-nțelegi, condeiule al meu, fratele meu, părintele meu. Nu m-aș fi gândit odată cu capul, că tu ai să-i bâlbâi la căpătâi un necrolog. Un asemenea gând m-ar fi ofensat. Tăvăliți ca pentru o expiere în cenușe, că nu am izbutit să îl scăpăm pe acest biruitor al tuturor vrășmășiilor dinlăuntru și dinafară, aclamat de toate amintirile marelui Panteon al trecuturilor omenești. Stau și plâng, condeiule al meu, pe un mormânt, revoltat, că ziua s-a stins și că pământul care a primit în el unu după altul, pe domnitorii noștri, a cutezat să primească și țărâna scumpului general al neamului românesc, scufundat în cea mai cumplită jale ... nu sunt în stare să cred că Gheorghe Gheorghiu-Dej s-a isprăvit"[719].

XXXIV, nr. 6564, 20 martie, 1965, p. 1.

[717] *** *Împărtășesc durerea poporului român*, în „Scînteia", anul XXXIV, nr. 6564, 20 martie, 1965, p. 3.

[718] *** *La cabinetul de lucru al tovarășului Gheorghiu-Dej*, în „Scînteia", anul XXXIV, nr. 6565, 21 martie, 1965, p. 1.

[719] Tudor Arghezi, *Adio...*, în „Scînteia", anul XXXIV, nr. 6565, 21 martie, 1965, p. 3.

Din acest pasaj reiese faptul că poetul vorbea despre înhumarea trupului lui Gheorghiu Dej, care era așezat ca valoare istorică lângă celelalte trupuri ale marilor domnitori români, și nu despre incinerarea sa.

În data de 25 martie, a apărut în „Scînteia" un articol intitulat *Adio, scump tovarăș*, în care se menționa faptul că înainte cu o zi, o uriașă mulțime de oameni s-a adunat în piața palatului Republicii pentru a-și lua rămas bun de la tovarășul Gheorghe Gheorghiu-Dej. Aici a fost instalată o tribună drapată în catifea neagră și roșie, având în mijloc stemele aurii ale partidului și republicii, unde au luat loc membrii familiei, conducătorii Partidului și ai Statului. Mitingul de doliu a fost deschis de către tovarășul Chivu Stoica, iar după încheierea acestuia, sicriul a fost coborât de pe catafalc și pus pe un afet de tun. A urmat ultimul drum al marelui ostaș al Partidului Muncitoresc Român. Sicriul cu trupul neînsuflețit a fost depus pe un catafalc negru în fața Monumentului Eroilor luptei pentru libertatea poporului și a patriei pentru socialism, unde, un batalion alcătuit din tineri născuți în 1944, a dat onorul. Timp de trei minute a avut loc un moment de reculegere, după care s-au tras 24 de salve de tun, sicriul fiind coborât sub o lespede de granit pe care era gravată stema partidului, iar dedesubt, cu litere aurii, numele conducătorului, data nașterii și a morții, iar deasupra terasei, într-o amforă de granit, ardea o flacără[720].

În ceea ce privește funeraliile lui Andruță și Alexandra Ceaușescu, acestea sunt menționate în presa vremii respective. Atât tatăl, cât și mama lui Nicolae Ceaușescu, au fost înhumați, săvârșindu-li-se slujba înmormântării. La moartea Andruțăi Ceaușescu, serviciul religios a fost oficiat de către episcopul Râmnicului și Argeșului, Iosif Gafton, și de către un sobor de

720 *** *Adio, scump tovarăș*, în „Scînteia", anul XXXIV, nr. 6569, 25 martie, 1965, pp. 1-2.

preoți din comuna natală și din alte comune învecinate[721], iar înmormântarea Alexandrei Ceaușescu a fost săvârșită de către preotul comunei Scornicești, Constantin Mateescu[722].

Funeraliile tovarășului Emil Bodnăraș se aseamănă cu cele ale predecesorilor săi, însă nu de anvergura acelora. De remarcat este faptul că trupul neînsuflețit a fost transportat cu un tren special la Iaslovăț-Suceava, unde a urmat să fie înhumat. Nu se menționează prezența vreunui serviciu religios, de aici rezultând faptul că nu a avut loc o slujbă religioasă. O companie militară a prezentat onorul, iar, în acordurile *Internaționalei*, sicriul cu trupul neînsuflețit al lui Bodnăraș a fost așezat în criptă. Toți cei prezenți la înhumarea sa au păstrat un moment de reculegere[723].

721 *** *Funeraliile tovarășului Andruță Ceaușescu*, în „Scînteia", XLI, nr. 9122, 18 aprilie, 1972, p. 5.
722 *** *Funeraliile tovarășei Alexandrina Ceaușescu*, în „Scînteia", XLVI, nr. 10850, 8 iunie, 1978, p. 5.
723 *** *Funeraliile tovarășului Emil Bodnăraș*, în „Scînteia", anul XLV, nr. 10399, 29 ianuarie, 1976, p. 5.

V.5. Practica incinerării în perioada postdecembristă

Societatea românească traversează în prezent un proces interesant de restructurare a mentalității religioase. Asistăm, pe de-o parte, la recuperarea valorilor creștine tradiționale după aproape cinci decenii de comunism, iar, pe de altă parte, la un nou proces de secularizare, vizibil mai ales la generațiile crescute și educate în ultimii 20 de ani, care se manifestă prin descreștinarea concepțiilor despre lume și viață și prin separarea experienței religioase de Biserica Ortodoxă, ca instituție. Incinerarea este una dintre practicile omului postmodern prin care își exprimă indiferentismul religios și viziunea lui utilitarist-consumistă asupra vieții. Trupul nu mai este privit ca parte constitutivă a persoanei umane, trup și suflet, care împreună vor intra în Împărăția lui Dumnezeu, ci el este privit asemenea unui ambalaj al sufletului, un obiect incomod, de care familia vrea să scape cât mai repede[724].

În viziunea lui Marius Rotar, sunt câteva momente-cheie în ceea ce privește crematoriile și incinerările umane din România: construirea și inaugurarea celui de-al doilea crematoriu uman din România actuală, în Vitan-Bârzești (București), închiderea crematoriului *Cenușa*, în mai 2002, tema crizei locurilor de veci în mediul urban actual, alternativele extinderii incinerărilor umane pentru spațiul autohton și fondarea Asociației Cremaționiste *Amurg*[725].

---

[724] Radu Petre Mureșan, *Anunțul morții și practici funerare în societatea românească după 1990*, Curs de Misiologie și Ecumenism, pentru uz intern, 2011.
[725] Marius Rotar, *Eternitate prin cenușă...*, p. 489.

Crematoriul *Vitan-Bârzești* a fost inaugurat în iulie 1994, iar în prima zi de funcționare (11 iulie) au fost efectuate patru incinerări. Acest crematoriu a fost proiectat încă din 1988. El a funcționat concomitent cu crematoriul *Cenușa*, până la sfârșitul anului 2002. Crematoriul uman *Vitan-Bârzești* dispune de un columbar modern, organizat pe mai multe niveluri și prevăzut cu o curte interioară. Gradul de ocupare a nișelor columbariului este de sub 2%, capacitatea depozitării în acest loc fiind de 14 000 de urne[726].

În anul 2002, printr-o adresă din partea directorului Administrației Cimitirelor și Crematoriilor Umane, Radu Dumitru, conducerea crematoriului *Cenușa* a fost informată că, începând din data de 13 mai 2002, încetează incinerările, iar crematoriul intră într-un proces de conservare. În registrele incinerărilor efectuate la crematoriul *Cenușa*, ultima incinerare datează din 9 mai 2002. Crematoriul fiind închis, a început să se degradeze din ce în ce mai mult, iar în momentul de față funcționează doar cu statut de columbariu prin mai multe dintre incintele sale. De asemenea, conform Cameliei Ioniță, administratorul crematoriului, sumele ce vin din întreținerea nișelor la columbariu sunt în continuă scădere. Acest lucru se datorează, pe de-o parte, numărului redus al locurilor de nișă din incintă, iar, pe de altă parte, crizei economice actuale[727].

Amplasarea noului edificiu este pe locul vechiului crematoriu *Cenușa* din parcul Carol, lucrările fiind estimate la circa 50 000 000 de euro, programate să debuteze în primăvara anului 2010. În sprijinul construcției panteonului s-a invocat testamentul regelui Carol I, care s-ar fi exprimat favorabil în acest sens. Fostul rege, Mihai I, a declarat printr-o scrisoare deschisă că susține acest proiect. Acesta considera *Panteonul Național* drept împlinirea strămoșului său Carol I[728].

[726] *Ibidem*, pp. 492-494.
[727] *Ibidem*, pp. 499-501.
[728] *Ibidem*, pp. 521-522.

Asociația cremaționistă *Amurg*, din România, a luat naștere în toamna anului 2009, devenind funcțională din aprilie 2010, cu șase membri fondatori. Această asociație este un instrument concret al susținerii și propagării ideii de cremațiune umană în România. Scopul principal al acestei organizații este susținerea incinerării, prin construirea primului crematoriu uman din Transilvania[729].

În anul 2013, a trecut la cele veșnice cunoscutul regizor și actor Sergiu Nicolaescu. În marea grabă de a-i evalua viața și faptele, mass-media românească s-a împărțit în două tabere: unii care au susținut că a fost o mare personalitate, iar alții care au spus că este un produs al comunismului, prin care istoria țării a fost proiectată pe ecrane, potrivit indicațiilor dictaturii comuniste. Actorul și-a exprimat prin testament opțiunea să fie incinerat, dorință care i-a fost îndeplinită. Cu prilejul acestui eveniment, foarte mulți români au comentat respectivul fapt, conturându-se pe alocuri și opinia că opțiunea actorului ar fi una justificată. Nu puțini au fost însă și creștinii atașați de Biserică și de tradițiile ei, care s-au întrebat de ce învățătura ortodoxă susține înhumarea și dacă, într-adevăr, sunt argumente suficiente în acest sens. Puterea exemplului asupra maselor, atunci când vine din partea celebrităților, este covârșitoare. După incinerarea lui Sergiu Nicolaescu, și-au mai anunțat și alți conaționali cu oarecare notorietate opțiunea pentru incinerare[730].

Andrei Pleșu a publicat în revista „Dilema Veche” un text cu titlul *Nu de moarte mă cutremur, ci de mahalaua ei*, în care analizează comportamentul public pe tema morții lui Sergiu Nicolaescu. El este indignat de faptul că toți moderatorii de televiziune de pe toate canalele și toți invitații lor au reușit să atingă

[729] *Ibidem*, pp. 523-524.

[730] Vasile Gordon, *O întrebare tot mai actuală: Îngropăm morții sau îi ardem?*, în „Ziarul Lumina”, săptămânal de spiritualitate și atitudine creștină, 21 aprilie 2013.

„culmi de dejecție, de țopenie agresivă, de mârlănie obscenă. În loc de *îngropăciune*, defunctul a avut parte de o indecentă *dezgropare de dedesubturi*, fii nelegitimi, *iubiri secrete*, turnătorii la Securitate, certuri conjugale, averi colosale, manevre politice oculte”[731]. Din informațiile oferite, Pleșu nu își declară poziția vizavi de incinerare.

Tot în acest context, amintim o altă declarație făcută de către Radu Preda, care afirmă că „omul nu este o simplă masă biologică. De la respectul pentru formarea embrionului până la înhumarea trupului, Ortodoxia are un raport privilegiat cu corporalitatea. La noi, incinerarea este considerată o declarație de noncredință sau chiar de antireligie. Ceea ce trebuie reținut, însă, este că Biserica nu ține condica celor mântuiți sau nemântuiți în funcție de felul funeraliilor”[732]. Acesta consideră că atât reprezentanții Bisericii Ortodoxe Române, cât și familia lui Sergiu Nicolaescu, au greșit în dezbaterea pe tema funeraliilor, iar tonul a fost dat de Biserica Ortodoxă: „Eu cred că nu așa trebuia rezolvată această problemă, cu comunicate și luări de poziție. Cred că reprezentanții Bisericii nu ar fi trebuit să intervină. Apoi, familia regizorului s-a isterizat și a ieșit un scandal nedorit”[733].

Biroul de presă al Patriarhiei Române a făcut câteva precizări referitoare la anunțul postat pe site-ul Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, despre organizarea unei slujbe religioase la Catedrala „Sfântul Iosif” pentru pomenirea regizorului Sergiu Nicolaescu:

> „În tradiția romano-catolică, incinerarea a fost interzisă și sancționată cu excomunicarea, vreme de secole, până

[731] http://www.reportervirtual.ro/2013/01/ne-a-placut-in-print-andrei-plesu-in-dilema-veche-despre-cazul-sergiu-nicolaescu.html (accesat la data de 18.08.2014).
[732] http://www.stiri.com.ro/stire-42936/sergiu-nicolaescu-intrebarile-unui-weekend-indoliat.html#.U_En0vmSx2s (accesat la data de 18.08.2014).
[733] *Ibidem.*

în anul 1963, când Papa Paul al XI-lea, sub presiunea secularismului contemporan, a cedat și a acceptat slujba funebră pentru credincioșii catolici care urmau să fie incinerați. Prin urmare, este explicabil faptul că unii credincioși romano-catolici au cerut Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București să facă o slujbă de pomenire pentru sufletul regizorului. În schimb, Biserica Ortodoxă Română rămâne fidelă tradiției sale bimilenare de neacceptare a practicii necreștine a incinerării. Trebuie precizat că, în hotărârile Sfântului Sinod referitoare la incinerare, se face distincție între slujba ortodoxă de înmormântare, care nu se oficiază celor care au optat pentru incinerare, și pomenirea, în anumite condiții, a sufletului omului care a decedat și a fost incinerat din motive independente de voința sa. Această distincție nu se face în Biserica Romano-Catolică. Prin urmare, Patriarhia Română nu dorește să se angajeze într-o polemică inutilă cu Biserica Romano-Catolică pe această temă, mai ales în această Săptămână de Rugăciune pentru Unitatea Creștină"[734].

Amintim un alt caz, și anume cel al lui Cristian Pațurcă, autorul *Imnului Golanilor*, cunoscut încă din 1990 pentru zelul său anticomunist din Piața Universității. Acesta a cerut în testamentul său ca după moarte să fie incinerat, și cenușa să fie depusă la baza Troiței din Piața Universității. Familia și prietenii apropiați au ajuns la concluzia că este mai bine să fie înmormântat și nu incinerat, pe Aleea Artiștilor din Cimitirul Bellu, alături de Valerian Sterian și Florian Pittiș[735].

În ședința de lucru din data de 5 iulie 2012, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române „a adoptat o serie de măsuri față de practica necreștină a incinerării morților. În urma

[734] Biroul de Presă al Patriarhiei Române, *Precizare: Biserici diferite – practici diferite*, în „Ziarul Lumina", săptămânal de spiritualitate și atitudine creștină, 22 ianuarie 2013.

[735] Alexandru Ulea, *Incinerarea desconsideră demnitatea trupului*, în „Ziarul Lumina", săptămânal de spiritualitate și atitudine creștină, 29 ianuarie, 2011.

discuțiilor care au avut loc pe marginea propunerilor Comisiei pastorale, monahale și sociale, precum și a votului unanim exprimat, acesta a hotărât să mențină în vigoare hotărârile sinodale din 15 iunie 1928 și 20 februarie 1933, care interziceau acordarea asistenței religioase celor înmormântați prin incinerare. Hotărârea Sfântului Sinod este motivată și de semnalarea unor cazuri în care unii preoți caterisiți sau depuși din treaptă, doritori de câștig, și în totală separare de Biserică, abuzând de lipsa de informare corectă a credincioșilor și de acceptarea facilă și fără discernământ de către aceștia a practicii incinerării morților, îngăduită de unele Biserici Creștine din Europa Occidentală și din America, săvârșesc slujba de prohodire a celor ce au optat pentru incinerare, chiar în incinta crematoriului. Au fost și situații în care incinerarea s-a făcut fără voia sau împotriva dorinței celui decedat. În aceste situații total obiective, precum motive financiare sau legale, legi specifice unor state în care incinerarea este obligatorie, episcopul este singurul care are autoritatea de a acorda sau nu dispensă prin iconomie, în urma studierii amănunțite a fiecărui caz în parte, cu precizarea că, pentru astfel de împrejurări, la depunerea urnelor funerare în cripte, se poate oficia doar slujba Trisaghionului cu pomenire individuală”[736].

Atitudinea Bisericii Ortodoxe Române tinde să se nuanțeze în cazul comunităților românești din diaspora, unde alegerea incinerării este mult mai frecventă decât în România. În anul 2005, Mitropolia Europei Centrale și Occidentale hotăra următoarele:

> „În țările central și nord europene, în care Mitropolia noastră își desfășoară activitatea, cazurile de incinerare a trupurilor celor răposați se înmulțesc.

[736] Gheorghe-Cristian Popa, *Noi hotărâri ale Sfântului Sinod, Biserica Ortodoxă respinge practica incinerării*, în „Ziarul Lumina”, săptămânal de spiritualitate și atitudine creștină, 26 iulie 2012.

> Deși la ea se recurge îndeosebi din rațiuni practice, incinerarea nu este o practică creștină și trebuie descurajată. Dumnezeu Însuși, adresându-Se omului devenit muritor în urma păcatului neascultării, a rânduit ca trupul acestuia la moarte să se întoarcă în pământ: «În sudoarea feței tale îți vei mânca pâinea ta, până te vei întoarce în pământul din care ești luat; căci pământ ești și în pământ te vei întoarce» (Facerea 3, 19). Biserica Ortodoxă respinge incinerarea trupurilor celor răposați ca fiind contrară învățăturii ei, tradiției creștine referitoare la moartea și la învierea trupurilor, precum și cinstirii cuvenite persoanei umane, deci și trupului, care este, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel, templu al Duhului Sfânt (I Corinteni 6, 19).
>
> În cazul în care preoții vor întâlni familii care insistă totuși pentru incinerarea trupurilor celor răposați ai lor, slujba înmormântării se va face numai înainte de incinerare.
>
> În cazul în care cineva, din neștiință sau din alte motive, îl va informa pe preot despre decesul unei persoane abia după ce trupul celui răposat a fost incinerat, nu se va mai săvârși Slujba Înmormântării, ci doar aceea a Parastasului, cu citirea Apostolului și a Evangheliei.
>
> Preacucernicii preoți, ca și credincioșii angajați activ în Biserică, sunt chemați să aducă la cunoștința tuturor această învățătură sfântă a Bisericii”[737].

În decembrie 2012, mulți clujeni au protestat față de construirea unui crematoriu uman în apropierea Bisericii „Adormirea Maicii Domnului” din cartierul clujean Mănăștur. Aceștia erau nemulțumiți de toxicitatea ce s-ar resimți în zonă, dar mai ales de faptul că o practică neortodoxă va avea loc în cimitirul din cartier. Crematoriul ar urma să fie construit într-un spațiu al primăriei Cluj-Napoca, situat în incinta cimitirului Mănăștur. În urma protestelor și a celor 500 de semnături pe care credincioșii ortodocși le-au depus la Prefectură

[737] *Hotărârea Mitropoliei referitoare la incinerare*, în http://cbrom.de/de/node/54 (accesat la data de 18.08.2014).

și la Primărie, demersurile ridicării acestui crematoriu au fost suspendate[738].

Primarul interimar de la acea vreme, Radu Moisin, a solicitat un raport cu riscurile de sănătate publică pe care le-ar putea implica amplasarea unui crematoriu în proximitatea cartierului, urmând ca apoi să se ia o decizie finală. Primăria a cerut și o dezbatere publică pe această temă. Un memoriu a fost înmânat și prefectului Florin Stamatian care se declarase deja împotriva acestui proiect aprobat de Consiliul local, în octombrie 2011[739]. Cu această ocazie, mitropolitul Andrei al Clujului a emis o declarație de presă în care a susținut înhumarea, și nu incinerarea celor adormiți: „«ridicarea unui crematoriu uman este un lucru absolut necreștinesc și aduce o necinstire persoanei umane». Un alt motiv pe care l-a invocat mitropolitul Andrei a fost acela că Persoana Domnului Iisus Hristos este paradigmatică. El a murit pentru noi oamenii, a fost îngropat și a înviat. Or, toți creștinii trebuie să parcurgă același drum: când mor, să fie îngropați, ca apoi să învieze"[740].

---

738 Andrei Pâgleșan, *Biserica este împotriva incinerării umane,* în „Ziarul Lumina", săptămânal de spiritualitate și atitudine creștină, 13 ianuarie, 2012.

739 *Ibidem.*

740 *Ibidem.*

V.6. Concluzii

1. Comunismul a lansat idei grandioase de reconstrucție a lumii, apelând la o energie supraomenească, prin care a încercat să realizeze un paradis terestru întunecat și plictisitor, un fel de regat birocratic, în care totul era supus rațiunii. În viziunea adepților acestuia, economia apărea ca un ultim destin al omului, în afara ei nemaiexistând nici viață, nici existență. În această perioadă, teologul Vladimir Prelipcean este considerat exponentul cel mai de seamă al Bisericii Ortodoxe Române cu privire la abordarea temei incinerării, aducând argumente pertinente pentru practica înhumării, inspirându-se din scrierile interbelice ale predecesorilor săi, Nicolae Cotos și Ion Popp Mălăiești.

2. Trebuie specificat faptul că decesele unor membri ai Partidului Comunist Român nu prezentau mari diferențe în ceea ce privește ceremonialul desfășurat, atât în privința înhumării, cât și a incinerării. Concluzionând, aderența unor comuniști români la practica incinerării se poate explica datorită ateismului lor, manifestat și prin opțiunea incinerării ca ultimă formă de sfidare a religiei și a tradițiilor. Opțiunea pentru incinerare s-a manifestat mai ales la nivelul comuniștilor din eșalonul al doilea sau al vechilor militanți din perioada interbelică. Toți liderii comuniști importanți ai epocii comuniste au ales înhumarea în defavoarea incinerării, ca modalitate de dispunere asupra propriului trup.

3. În anul 1994, se deschide al doilea crematoriu, și anume cel de la Vitan-Bârzești. În anul 2002, are loc închiderea crematoriului *Cenușa*, ceea ce denotă un regres în desfășurarea acestei practici. Majoritatea celor incinerați în România a avut ca argument elemente de ordin estetic și igienic. Opțiunea lor pentru

incinerare nu a fost susținută neapărat de rațiuni antireligioase, dovadă în acest sens fiind prezența slujbelor religioase, lucru demonstrat prin intermediul necrologurilor analizate, cât și prin prezența pe nișele columbarelor din crematoriile bucureștene a simbolurilor religioase.

Concluzii finale

Prin cercetarea de față se dorește să se prezinte și să se explice învățăturile ortodoxe despre moarte, viața veșnică, perenitatea sufletului uman și perspectiva învierii în trup, cu aplicabilitate directă în domeniul misiunii creștine pentru promovarea rânduielii înhumării și contestarea practicii incinerării. Este o temă de actualitate, având în vedere dialogurile interconfesionale și interreligioase din zilele noastre, în context multicultural european. Desigur, materialul prezentat nu are pretenție de exhaustivitate, însă acesta propune și dezvoltă în mod sistematizat liniile principale ale expunerii doctrinei misiologice ortodoxe. Această cercetare dorește să fie o sinteză a problematicii în domeniu, cu o valență misionară distinctă, creând o legătură aplicativă cu domeniul practic al pastorației Bisericii.

În prima parte a lucrării, se dezvoltă problematica morții în spațiul semit, fiind un preambul ce conduce treptat spre tema propriu-zisă, respectiv cea a incinerării. Viața, moartea și focul, cele trei teme generale, au stârnit și stârnesc încă numeroase controverse, reacții diferite și întrebări, la care filosofi, teologi, istorici și oameni de cultură din diverse domenii au încercat să răspundă. Tema morții a fost prezentată așa cum s-a argumentat sub toate aspectele ei, și anume: problema existenței sufletului după moarte, locul de ședere al morților, problema doliului și manifestarea acestuia în viața comunității, credința popoarelor în zeitățile autohtone, postul care este văzut și ca un ritual funerar și nu în cele din urmă, problema numelor morților.

A doua parte a lucrării științifice se referă la percepția tanatologică din perspectivă neotestamentară. Sunt căutate acele elemente care ar putea face trimitere la ideea de incinerare, lu-

cru greu de crezut în datul revelat. Martirajul și martirii semnifică, de fapt, recuperarea osemintelor și a oricărui lucru care a aparținut lor, acestea fiind considerate relicve sfinte. Odată cu trecerea timpului, moaștele au devenit condiții *sine qua non* pentru amenajarea Sfintei Mese, pe care se celebrează Jerfa euharistică. Niciodată în percepția creștin-ortodoxă nu s-au introdus în piciorul Sfintei Mese sau în Sfântul Antimis firicele de cenușă din moaștele sfinților, ci oseminte.

Așa cum s-a prezentat tema martirajului ca devenire euharistică, Hristos-Paștile este Cel care dă sens Euharistiei și ne permite nouă, oamenilor, să înțelegem această taină, ca prezență, memorial și comuniune. Euharistia nu este un simbol, ci este realitatea unei lumi eshatologice în care este și trăiește Hristos. Unirea și prefacerea celor două elemente – pâinea și vinul – se realizează doar în Biserică, iar, în acest sens, Euharistia este singura care are valoare eshatologică, în fața Dumnezeului nostru întrupat.

A treia parte din cercetare insistă pe aspectul eclezial al corporalității omului, care trebuie scos în evidență, deoarece este elementul cheie în expunerea Euharistiei hristice. Fără corporalitatea lui Iisus, Euharistia nu se reverberează spre umanitate. Din umanitatea Lui se răsfrâng spre corporalitatea umană Trupul și Sângele Său, care ridică întreaga ființialitate (adică și sufletul) spre comuniunea și pnevmatizarea în Hristos. Astfel, numai în legătură directă cu Euharistia, trupului i se certifică adevărata valoare.

Problema antropologică în teologia ortodoxă vizează două concepte: *chipul* și *asemănarea*, care reprezintă imprimarea chipului lui Dumnezeu în fire, prin har și participare. Tema antropologică este o problemă de creare, de re-creare în Dumnezeu: structura ființei nu este atât un dat, cât un fapt, un proces, iar îndumnezeirea omului este lucrarea harului care înnoiește profund creația, astfel încât numai în această conlucrare

creatoare, libertatea umană poate cunoaște adâncurile ființei. De asemenea, s-a demonstrat faptul că descompunerea trupului nu ține de om, ci numai de Dumnezeu Care dispune de viața și de trupul nostru. Din punct de vedere ortodox, incinerarea nu constituie în sine o piedică absolută pentru înviere, și nu reprezintă neapărat o chestiune dogmatică, dar totuși această problemă nu încetează a fi legată de învățătura canonică a Bisericii. Într-adevăr, învierea morților, în care crede Biserica, nu va depinde de îngroparea sau arderea lor. Dar și invers, îngroparea morților nu este fără legătură cu credința în înviere.

Partea a patra a lucrării insistă pe teologia de *aggiornamento,* pe care a promovat-o Biserica Romano-Catolică la jumătatea secolului XX, și care s-a adaptat cerințelor *pieței*, acceptând și ritualul funebru prin incinerare, nu numai prin înhumare. În această parte a cercetării, se accentuează ideea conform căreia nu există nicio justificare, nici măcar de ordin administrativ, care să certifice o astfel de practică, din moment ce se pot organiza tot felul de versiuni pentru facilitarea înhumării în detrimentul incinerării.

Prezentând poziția Bisericii Romano-Catolice și a Bisericilor Ortodoxe locale vizavi de practica incinerării, a fost accentuată, pe de-o parte, evoluția istorică a acestei practici în cele două Biserici istorice, iar, pe de altă parte, contextualizarea morții în societatea actuală. Tot aici, este dezvoltată problema morții care nu mai este plasată în societate ca un eveniment de masă, social, ci este raportată la un mediu personal, privat. Creșterea numărului de incinerări în societatea occidentală este o consecință a schimbării mentalității colective. Această problemă devine un mod de analiză socială, care permite sondarea stării actuale a mentalului, cu aplicații în sfera individualului. Sunt menționate o serie de texte și documente oficiale, atât ale Bisericii Romano-Catolice, cât și a Bisericilor Ortodoxe locale, care clarifică într-o mare măsură pozițiile celor două Biserici vizavi de practica incinerării.

În finalul lucrării științifice este realizată o retrospectivă a celor două practici: înhumarea și incinerarea în România, începând cu perioada interbelică, continuând cu cea comunistă și încheindu-se cu perioada postdecembristă. Se prezintă datele și evenimentele amintite în ordine cronologică, arătând care era atitudinea unor personalități din spațiul românesc față de cele două practici funerare. În acest sens, un exemplu elocvent a fost cel oferit de către liderii importanți ai vremii, care au preferat practica incinerării. Totuși, această opțiune s-a manifestat mai ales la nivelul comuniștilor din eșalonul al doilea, sau al vechilor militanți din perioada interbelică. Majoritatea liderilor importanți ai epocii comuniste au ales înhumarea, în defavoarea incinerării, ca modalitate de dispunere asupra propriului trup.

Analiza de final a tratării tezei se referă la practica incinerării în România, ca o provocare la adresa credinței creștine ortodoxe. Statisticile demonstrează faptul că țara noastră este destul de rezervată în ceea ce privește problema incinerării, iar cazurile existente au avut în vedere cel mult lideri comuniști din perioada de mare *convingere* ateistă sau oameni abandonați, pentru care acest procedeu era mai simplu și mai ieftin, decât un ritual de îngropare cu toate cele aferente.

* * *

Deși întregul nostru demers științific stă aparent sub semnul întrebării, imaginea-sinteză oferită drept răspuns ferm și incontestabil la practica incinerării este icoana de pe copertă, aflată imediat sub titlu, și anume Antimisul, ce redă scena punerii în mormânt a trupului mort al Mântuitorului, care accentuează tema ospățului euharistic, ca legătură între Trupul Vieții și trupurile noastre.

RĂZVAN BRUDIU: CREMATION-MISSIONARY CHALLENGE OR COUNTER-CHRISTIAN TESTIMONY? -ABSTRACT-

1. Thesis statement

Our topic of great current theological interest is a challenge to which the Orthodox Church should send out a stronger message considering that, in recent years, the number of cremations in Europe and outside Europe has greatly increased. The choice of the subject was discussed with the scientific coordinator of the present research, Rev. Fr. Mihai Himcinschi, who considered that cremation seen as a missionary challenge is a current issue in the Romanian theology, and a scientific work about this *controversial* yet topical theme is auspicious and needed. More than ever, we are urged to understand that things continuously change. This is the reason why we should change the way we approach the problems as well. Every day the Christian faiths, religious organizations, and the Christian soul itself confront with new and surprising realities calling for the replacement of the anonymity of the religious detachment and confessional self-sufficiency with common and current answers to current issues, cremation being here included. We might say that globalization, like all the other contemporary phenomena is amoral, i.e. it is neither good, nor bad, and the way in which people act determines its features after all. We might even say that it brings more positive rather than negative effects, but if we excessively worship its principles and forget about the importance of the human factor at personal

level, globalization might become an agent of the end of human civilization, if it is to think about its evolution in time.

Society has been interested in cremation at all times. In our country, the issue was intensively discussed in the inter-war years, when the first crematorium, *Cenușa* (*Ashes*), was set up in Bucharest. At that time, two divergent sides emerged: the cremation supporters (laymen) and those who stood against it (theologians). During the Communist era, the subject was less debated and put into practice. It was not considered a priority need for the political system. Paradoxically speaking, it seems that the above mentioned atheist system did not make of incineration a 'top priority'. Some commentators believe that this matter was not intensively debated during the Communist age because of an implicit agreement between the state institutions and the Romanian Orthodox Church. The subject became matter of interest after the famous film director, Sergiu Nicolaescu, died and it enjoyed an immense media attention (a huge scandal). On July 5, 2012 the Holy Synod of the Romanian Orthodox Church decided to maintain in force the decision taken on June 15, 1928 (re-confirmed on February 28, 1933), and made other decisions about the unchristian practice of cremation of the dead, providing arguments from the Holy Scriptures and other patristic, historical, and archaeological pros that we are going to mention and discuss in our thesis.

The Romanian Orthodox Church is one of the most credible institutions in our country and it has apostolic origins. More than ever, it should get involved into the life and problems of the present-day society, and use its bimillenary experience to solve the great existential problems that torment our postmodern society.

These reasons and concerns urged me to study thoroughly the topic of cremation, and to emphasize that, in general, the Orthodox theology (and particularly the Romanian Orthodox

theology) is not a closed or static circle indifferent to what happens in our society. It does care about the real issues and requirements of the contemporary world, enjoys a firm, clear and very much alive identity, and a constant movement. It is open to the society's new challenges and actively participates in the problem solving process. Nevertheless, for the Orthodox Church, the practice of cremation remains a controversial and unacceptable topic, as it minimalizes the value and sacredness of the human body and of man, who is created in God's image.

2. Research aims

The thesis provides the reader the opportunity to deepen the knowledge about cremation as result of an evident, precise, and punctual reading following a logical and coherent course, as much as possible. The title of our thesis is a question and an answer, at the same time, which aims to emphasize the fact that the Romanian Orthodox Church generally has been and still is interested in all the problems of the contemporary society (cremation being included) as part of its missionary activity. The Church and the theological community are aware that cremation is practised nowadays. The issue was selected for debate at the conference held in Rhodos (the autumn of 1961) in preparation for the future Pan-Orthodox Council. At the meeting, it was acknowledged that cremation is a current issue and a matter that urges for future debates in the forthcoming councils. Hence, the theological theme was listed on the initial panel of topics under investigation at the Pan-Orthodox Council, *The Cremation of the Dead and the Orthodox Theology* (September 23 - October 1, 1961), and even if, later on, it was removed from the council's agenda, it has remained a constant concern for the Church.

Having in view these theoretical premises supported by several consistent theological and doctrinary reasons, our thesis highlights the most significant historical references about the phenomenon, and attempts to provide the reader the reasons why this unchristian practice thwarts with the Christian teachings of the Church. The thesis is focused on several aspects which are less known or insufficiently approached in the literature, i.e. the inter-confessional presentation of the cremation of the dead and the historical evolution of the problem in time. The study and knowledge of this matter with theological connotations is a current responsibility of the entire Orthodoxy.

The research aims:

- The topicality of the theological Orthodox message for the society, underlining the universal and dynamic character of the role played by the Christian Church in the postmodern society;
- The publication and study of several official documents with theological content about cremation, drawn up by the local Orthodox Churches and by the Catholic Church, and the imposition and acceptance of these theological concepts in time;
- The contribution of the Orthodox and Catholic theology to the development of several solid and precise arguments concerning the re-paganization of Christianity through various practices and methods which are alien to Christian life and teachings;
- A thorough and pertinent analysis of the cremation of the dead, the main argument in this respect being the faith in body resurrection and the communion with Jesus Christ's body through the Eucharist;
- The way in which the Orthodox Church influences and actively contributes to the re-orientation of the postmodern

world towards a life centered round Christ and the full communion with Him.

3. Documentary basis

The analysis and elaboration of the topic relies on several aspects, synthetically presented below:

- Elements of biblical theology that emphasize the identity, essence and peculiarities of the Orthodox theology;
- Elements of systematic theology through which we present the main Christian teachings on the cons of cremation;
- Elements of historical theology that aim to present a series of data and events about the cremation of the dead;
- Elements of contemporary Orthodox theology through which we underlie and update the message of the Orthodox Church in this respect and its role and contribution to the present-day society.

Most of the documents mentioned in our thesis were found in the *Patriarch Justinian* Library of the Faculty of Orthodox Theology Bucharest, the University Library of Babeș-Bolyai University in Cluj-Napoca, *Andrei Șaguna* Library of the Faculty of Orthodox Theology in Sibiu, in the University Library of Trento, Italy, the Library of *Saint-Serge* Institute in Paris, France, and the Library of the Faculty of Orthodox Theology in Alba Iulia. We also used documents and information downloaded from official internet websites and some audio materials. Most information sources are relatively recent and focus on our topic, but the old documents do not influence the findings of our research in a negative way either.

4. *The stage of the research*

The topicality of the theme demands for debates both in the public media and in the specialty journals, studies and articles. This is the reason why a full approach is practically *impossible*. Mass-media generally approaches the issue in an acid and tendentious manner, but we should not ignore the other side: the people who appreciate the work of the Church and its mission in our society. Nevertheless, our studies and investigations entitle us to say that no other Romanian theological work has ever approached the problem so concisely and systematically as ours. At the same time, we found many sources of information about the topic in the Catholic theological milieu, but most of the works have not been translated into Romanian. In the Romanian theological literature, only few studies and scientific articles partially approach the problem, and clarify it to a certain extent. Even if we generally find information about the topic or about its adjacent subjects, a full approach has never been carried out. The problem has always been partially and redundantly investigated. The novelty of the thesis consists in a rich and updated documentation based on the references listed at the bibliography, and a presentation in a logical and original manner.

Our doctoral thesis is based on several reference works on cremation published abroad.

Encyclopedia of Cremation, coordinated by Douglas James Davies and Lewis H. Mates, was printed in 2005, in Great Britain. Douglas James Davies teaches Religious Studies at the University of Durham, Great Britain, and Lewis Mates is research assistant at the same University. *Encyclopedia of Cremation* is the first major work about cremation. Among the characteristics of the volume, mention should be made about its general outlines,

the historical chronology of the practice of cremation in all the significant religions of the world, and, finally, the statistical presentation of the cremations practised in the world.

Le christianisme et la cremation (Christianity and Cremation) is a work written by Piotr Kuberski, and edited in 2012 by Cerf Publishing House in Paris. Piotr Kuberski is professor of Religious Education in France. He is educated both in theology and archaeology at academic level. All his research work focuses on the funeral rites and eschatological issues from Christianity and other religions as well. The book presents the cremation of the dead from a historical perspective. The author mentions and analyzes: texts and documents from various study fields (biblical writings, theological treaties and comments, the passions of the martyrs, the lives of the saints, various mythological texts, etc.), decisions made by religious and civil authorities, several historical essays and updated articles in the field of medicine. In the above mentioned study, Piotr Kuberski underlines that cremation appears to be more and more preferred, especially in the Anglo-Saxon and Italian worlds. Piotr Kuberski's book filled a gap and brought to light the matter of cremation in nowadays society.

Poussière ou cendre? (*Dust or Ashes?*), written by Marie-Abdon Santaner, was printed in 1997, in Paris. Marie-Abdon Santaner wrote many spiritual books and works of biblical theology. He was a Roman Catholic priest. In January 2000, Santaner entered into Chardonnière Francheville Brotherhood of Lyon. The author considers that cremation rapidly spread in the West and then it became a popular choice among the Christians. Nevertheless, many Christians continued to ask themselves if their option was in accordance with their convictions as well. The book gives an answer to the doubts upon the matter and provides adequate solutions for those who want to be cremated.

Les rites autour du mourir (The Rites around the Dead), coordinated by Marie-Jo Thiel, was printed in 2008 by the Printing Press of the University of Strasbourg. The coordinator of this volume is professor at the University of Strasbourg and doctor in Medicine and Catholic Theology. The book approaches the most important problem of the contemporary world: death. Nowadays, rites rely on a tradition connected to the main monotheist religions but also on the new expressions and practices emerged in nowadays society. For example, cremation is particularly important in our society, and it brings new religious, juridical and social problems.

1500 Grammi di cenere, Cremazione e fede Cristiana (*1500 Grams of Ashes, Cremation and Christian Faith*), written by Michele Aramini, was printed in 2006 by Ancora Publishing House, in Milan. Aramini is a member of the Catholic clergy, and double majored in Political Sciences and Bioethics. He wrote about bioethics issues as well and collaborated to the journal of bioethics *Social Updates* in Italy. Currently he is professor of Bioethics at the University of Milan and president of the Ethics Commission Saint Pius X Milan. His book clearly illustrates historical and theological data useful for all those interested to take a closer look into our subject. Aramini provides practical advice for those who wish to choose this funeral custom, be they Christian or unchristian, since cremation is currently accepted in the Catholic Church.

As far as Romanian literature is concerned, mention should be made about the book written by the researcher and historian Marius Rotar, *Eternitate prin cenușă. O istorie a crematoriilor și incinerărilor umane în România secolelor XIX-XXI* (*Eternity through Ash*. *A History of Crematoriums and Human Cremation in 19th-20th Century in Romania*), printed by the European Institute Publishing House in 2011. The author is a historian and main researcher III at "1 Decembrie 1918"

University of Alba Iulia. He is among the first Romanians who made a research on cremation, and the author of the first doctoral thesis exclusively dedicated to the analysis of the death in the Romanian historiography (2005). Rotar published more than 30 studies on death in various specialty journals in Romania, USA, England, Italy, and the Republic of Moldova. *Eternitate prin cenușă (Eternity through Ash)* is a premiere in the Romanian scientific environment and one of the few volumes about the history of cremation of the dead and human incineration. It is, therefore, a history of cremation in Romania from the first arguments that support the idea (1867) up to the present. The author analyzes the significant moments in this respect, i.e. the second half of the 19th century and the beginning of the 20th century, the inter-war years, the Communist era and the key moments following its decline.

5. Research methodology

We approached our subject from a multidisciplinary perspective, supported by the Department of Missiology and Ecumenical Research and coordinated by Rev. Fr. Mihai Himcinschi, Ph. D. First of all, we tried to imprint to our work a missionary spirit. Secondly, the missionary approach is combined with a multiple interdisciplinary approach, based on biblical sources, patristic writings, and official documents. The literature in this field of study is ample and informative, yet disparate, and this is the reason why a rigorous selection was absolutely necessary. At the same time, we considered that several sources of information were not real and objective. On the one hand, the acceptance and the practice of cremation was sometimes exaggerated by its supporters. On the other hand, some members of the Romanian Orthodox Church approach the problem with too much rigidity

and intolerance. Yet, these two opposite positions might help us to achieve a sincere and objective opinion that should neither diminish nor exaggerate the significance of the issue.

Research methods:

- The historical approach, i.e. a research on the evolution of cremation in the Christian and outside the Christian world;
- The analytical method, following the position and thinking of certain theologians, philosophers, historians, and scientists, beneficial for a descriptive and analytical meditation upon the phenomenon;
- The comparative method, presenting a comparison between the pros and cons of burial/cremation;
- The theological method, pointing out diverse current theological views (Orthodox, Catholic and Protestant), and the missionary instruments suggested by the Church for these contemporary challenges.

6. General framework

Our thesis structure consists of five chapters, preceded by the research content, abbreviations, key words, introduction, as well as our findings and annexes comprising the number of cremations practiced in the world between 2008 and 2012 (source: the international journal *Pharos*), bibliographical references, curriculum vitae, and the declaration of originality.

The introduction consists of five distinct parts: the thesis statement, research aims, documentary basis, the stage of research, and the research methodology. The introductory concepts were employed to familiarize the reader with the problem of cremation by mentioning the pros and the cons of the practice.

The first chapter of the thesis, *Viața, moartea, focul – perspective filosofico-teologice (Life, Death, Fire – Philosophical and Theological Perspectives)* focuses on the concept of *tanathology*. It clarifies and provides various shades to the topic according to its historical evolution, and emphasizes the current meanings of life, death and fire in a precise and updated manner. The problem of death in the Semite area is just the preamble of the present research, leading us to the proper topic: the cremation of the dead. Life, death and fire, the three general themes, have arisen numerous controversies, different reactions and different questions about various existential matters to which many philosophers, theologians, historians, and men of culture from various fields of study tried to provide answers. This chapter deals with death in the Semitic space in all its aspects: the problem of life after death, the place of the dead, the bereavement and its community forms of manifestation, the faith in local gods, fasting seen as a funeral rite, and, finally, the names of the dead.

"The Jewish death phenomenon" involves three types of testimony about death. The first series explain the sovereignty of the God of Israel upon death seen as a discontinuous and occasional force. The second series of testimonies reminds us of the resurrection of the dead mentioned in different contexts varying from one text to the other, sometimes being connected with the observance of the laws of nature and sometimes seen as a consequence of Yahweh's creative power. The third series of testimonies evokes the immutable character of the relations that unite the Jewish with their God. The Christian does not really expect his ressurection. He lives in the presence and from the presence of Yahweh that somehow implies the idea of immortality, i.e. a guarantee for the future.

The fire is considered one of the four basic elements of the world, together with the air, the water, and the earth. It is one of the symbols that stand for divinity and celestial beings. Its flames

symbolise the presence of God Himself, and, under certain circumstances, it might offer protection or it can be destructive. In the Old Testament, there are several texts in which the divine is connected with this element of nature: God is fire, the consuming fire, the ritual fire, the fire seer, the purifying fire, and the fire of the last judgement. The New Testament brings the martyr's fire or the liturgical fire, the apocalyptic fire, and the baptism of fire.

The second chapter, *Incinerarea din perspectiva neo-testamentară* (*Views on Cremation in the New Testament*) comprises remarks on thanathology, seen from the perspectives of the Holy Scriptures and theology and its multiple meanings, the Christian martyrdom permanently updated by the Church mission, the martyrdom seen as Eucharistic evolution, the Phoenix bird mythology, and the importance of the cult of holy relics in the Church. The result of our analysis is that death should not bee seen as a final point of destination but as a perfect ending, accomplished due to the activity carried out during the entire life. Its presence is axiological during the course of human life. Jesus Christ's ressurection changed the content of death and transformed it from an outrance – life exhaustion by breaking up with God and, consequently, the body dissipation into a plenary ingression into God – the Source of Life.

The chapter also deals with the theme of martyrdom: religious martyrdom and other concepts connected to it: philosophical and political martyrdoms. As far as the Christian martyrdom is concerned, it seems that cremation was considered an obstacle or something that would have stopped this in the cult of the communities that used burial. Consequently, the holy relics were worshipped by Christians from the very first centuries in a coherent manner, being connected with the faith in our body ressurection and the Christian rejection of the cremation practised by the pagan world. As far as the martyrdom seen as eucharistic becoming is concerned, Christ-Pascha gives a meaning to the Eucharist, allowing us – the people – to understand this mystery

as a presence, a memorial and a communion. The Eucharist is not a symbol, but the reality of an escathological world in which Christ is and lives. The union and the transformation of the two elements, bread and wine, are made only in the Church, and, in this way, the Eucharist is the only one that bears escathological value in front of Jesus Christ.

The third chapter, *Elemente de antropologie teologică ortodoxă (Elements of Orthodox Theological Anthropology)* focuses on the concept of *anthropology*. It is concerned with the body value in Orthodoxy and the Christian's attitude to death, the eternal historical character of Christ's tomb, and, finally, the pros of cremation, i.e. the reasons given in defense of this practice.

The first part of the chapter deals with two concepts: *image and resemblance*, i.e. the imprint of the image of God by nature, according to grace and participation. The anthropological problem is a matter of creation and a re-creation in God: the structure of the human being is not something given but a fact, a process, and the human deification is the work of grace that deeply renews creation, so that only in this creative synergy can human freedom know the depths of the being. It is also proved that the body dissolution has nothing to do with the people. Only God disposes of our life and body. Orthodoxy does not consider that cremation alone is an absolute obstacle for resurrection or necessarily a dogmatic matter. However, the issue keeps on being connected with the dogmatic teachings of the Church. And indeed, the resurrection of the dead in which the Church believes, will not depend on the burial or the cremation of the dead. Nonetheless, the vice versa is also valid: the burial of the dead is connected with the faith in resurrection.

The same chapter also deals with the respect owed to the body after death (the care for the body during lifetime continues after death by means of funeral rites), and the significance of the historical character of Jesus Christ's tomb. For Christians, Christ's tomb became the supreme pattern of their own burial.

The model of His tomb transformed interment in an expression of faith in resurrection. Christians should perceive the tomb as the place of a promise according to which they will resurrect at the Last Judgment.

The final part of the chapter deals with the reasons given in defense of cremation. In the present day Western society, a new idea emerged: that each human being may prepare the funerals in his/her own manner and according to his/her own will, most people wishing to disincline to the traditional model at all costs. Cremation should be therefore considered a sort of funerary fashion able to provide a diversified range of possibilities, starting with the choice of the resting place, the choice of the urn and the shape of it, etc. The reasons given in defense of cremation are of ecological, social, psychological, economic and historical nature. They are described in detail in the above mentioned chapter.

The fourth chapter, *Poziția Bisericii Catolice și a Bisericilor Ortodoxe locale vizavi de problema incinerării (Views of the Catholic Church and of the Local Orthodox Churches on Cremation)* provides practical information about the views on cremation of two historic Churches. As far as the Catholic Church is concerned, mention should be made about the pontifical texts on cremation and the debate upon it in the Second Vatican Council and afterwards. The chapter also deals with the matter of death, no longer seen as a matter of mass or social interest, but as a personal, private business. The number of cremations in the Western society increased, but this is the consequence of a change that has affected the collective mentality in time. The problem might determine a social analysis able to explore the current mentality with individual implications. We mention several official texts and documents issued by the Catholic Church and the local Orthodox Churches that clarify the position of these Churches towards cremation to a great extent.

The last chapter, *Aspecte ale înhumării și incinerării în perioadele interbelică și comunistă din România (Aspects of Inhumation and*

Cremation in Inter-War and Communist Romania), briefly sketches a historical chronological timeline (dates and events) connected with the practice of cremation in the inter-war years, in the Communist and post-Communist (after 1990) Romania. The aim of the chapter is to discuss and clarify all the issues connected to this funerary practice. The chapter deals with these chronological times and events with a view to detecting the position of several public Romanian figures towards the two funerary practices. It seems significant to mention that despite the fact that many Communist leaders preferred the practice of cremation, mainly the second level Communist leaders and the old inter-war militants eventually opted for this funerary practice. Most significant Communist leaders preferred inhumation to cremation, as a way of disposing of their own body.

Our analysis shows that the number of human cremations did not fluctuate too much in Romania. The practice mainly developed in the inter-war Romania when the phenomenon came into existence. During the Communist and post-Communist era, the number of cremations in Romania did not change. Romania is one of the countries with the lowest percentage of human cremations in Europe and the world.

The doctoral thesis concludes with our main findings. We attempt to summarize and point out the views on cremation described in the work in a clear and concise manner. Our conclusions demonstrate that cremation is a very sensitive, yet insufficiently approached problem of great topicality, especially in the Orthodox theology and the entire Christian world. In the end, the readers will be able to understand that cremation is a complex, challenging, yet controversial phenomenon embraced by *some* and rejected by *others*.

translated by ***Adriana-Carina Duban***

RĂZVAN BRUDIU: L'INCINÉRATION-DÉFI MISSIONNAIRE OU CONTRE TÉMOIGNAGE CHRÉTIEN -RÉSUMÉ-

1. L'argumentation du thème

D'une importance véritable pour l'étude théologique actuelle, le thème choisi représente un défi pour L'Église Orthodoxe qui doit actionner plus ferme, car le nombre d'incinérations grandis de plus en plus en Europe et pas seulement. Le thème a été choisi après un échange de propos avec le professeur Mihai Himcinschi, qui est aussi le coordinateur de ma recherche, sur un problème d'actualité, celle de l'incinération comme défi missionnaire pour la théologie roumaine, considérant nécessaire et de bon augure l'écriture d'une recherche scientifique sur ce thème controversé et en même temps d'actualité. Plus qu'auparavant, nous sommes appelés à réaliser que aujourd'hui les choses changent tout le temps, et ce chose ci demande un nouvel approche des problèmes déjà existantes; par ceci chaque confession, chaque organisation religieuse et même chaque pratiquant doit confronter des réalités nouvelles et surprenantes, qui suscitent la sortie de l'anonymat de l'indifférence religieuse et de la suffisance confessionnelle, par donnant des réponses communes et actuelles concernant les problèmes déjà existantes, comme celles de notre cas – l'incinération. On vit aujourd'hui un phénomène inéluctable, celui de la globalisation, en prennent le titre de symbole du temps qu'on vivait. On peut dire que la globalisation, comme tous les autres phénomènes actuelles,

est amorale, c'est-à-dire qu'elle n'est ni bonne ni mauvaise, et la manière d'agir des hommes en influence d'une manière ou d'une autre. On peut dire qu'elle a plus des aspects positifs que négatifs, mais vénérant excessivement ses principes et oubliant que veut signifier l'humanisme au un plus grand niveau, la globalisation peut devenir un instrument qui tue la civilisation humaine de la manière qu'elle a évolué au fil du temps.

L'incinération est un des thèmes qui a préoccupé la société dans tout le temps. Dans notre pays, ce problème a été disputé intensif dans l'entre – deux – guerres, après le bâtiment du premier crématorium à Bucarest, appelé Cendre. À ce moment – là, deux partis se sont nés: un parti soutenir la crémation, celui des laïques, et d'autre parti, l'autre contester la crémation, celui des théologiens. Dans la période communiste, la crémation a été peux commentée et pratiquée parce – qu'elle n'a pas représenté une des priorités du système. Il semble aberrant que ce système athée n'a pas considéré l'incinération comme un fait prioritaire. Des nombreux acclamateurs ont affirmé que ce problème n'a pas été disputé dans la période communiste, parce-que il a été un accord tacite entre l'état et l'Église Orthodoxe Roumaine. Le thème a devenu d'actualité après la mort du directeur Sergiu Nicolaescu, l'événement suscitant un vrai scandale du média. Le Synode de l'Église Orthodoxe Roumaine a pris plusieurs décisions concernant la pratiqué moins chrétienne de l'incinération des morts, dans la réunion de 5 Juin 2012, souscrivant la décision de 15 Juin 1928, reconfirmé en 28 Février 1933, apportant plusieurs arguments de la Bible, patristiques, historique et archéologique, des arguments que nous développons dans la recherche ici présente.

L'Église Orthodoxe Roumaine est une des plus fiables institutions de notre pays, une institution à origine apostolique et qui est aujourd'hui destinée, plus qu'auparavant à participer plus active dans la vie et les problèmes de la société contemporaine,

étant invitée à partager son expérience bimillénaire sur les grandes problèmes existentiales qui trouble cette société post-moderne.

À partir de ces courts regards et aussi à des préoccupations antérieures sur le domaine de l'incinération, nous avons voulu approfondir le thème de l'incinération du point du vue missionnaire, pour mettre en évidence l'idée que la théologie orthodoxe en général et surtout la théologie orthodoxe Roumaine n'ont pas des idéologies notamment propres, statiques, indifférentes à ce qui se passe dans la société actuelle, ou impassibles aux problèmes et demandes réels de la société contemporaine, mais elles ont une identité ferme et précise, vivante et toujours changeante, ouverte aux défis de la société actuelle, participant vivement à tous les problèmes de cette société. Cependant, malgré tous les défis, la pratique de l'incinération des corps reste pour l'Église Orthodoxe un thème controversé et intolérable parce-que celle-ci minimalise la valeur et la sacralité du corps humain et de l'homme créé à l'image de Dieu.

2. Le but de la recherche

Cette recherche veut à offrir à son lecteur l'opportunité de connaître des problèmes qui se posent à travers l'incinération par une lecture très claire, précise et exacte, qui suive une idée centrale, logique et cohérente. Le titre de cette recherche, qui comporte aussi une question qu'une réponse, veut à mettre en évidence le fait que l'Église Orthodoxe a eu et encore a comme partie de son activité missionnaire tous les problèmes actuels de la société contemporaine, parmi lesquels se situe celle de l'incinération. La pratique de l'incinération n'est pas inconnu pour l'Église Orthodoxe et la théologie parce-que elle a proposé

pour débat le sujet de l'incinération dans la conférence qui a eu lieu à Rhodes, l'automne de 1961, réunion pré-synodale réalisée pour établir les détailles pour le futur synode panorthodoxe. À cette conférence tous ont reconnu que l'incinération était un problème d'actualité et l'ont nommée comme sujet de débat pour le futur synode. Ce problème a vraiment apparu dans la liste initiale de sujets pour la première conférence panorthodoxe (le 23 Septembre - 1 Octobre 1961), appelée *L'incinération des morts et la Théologie Orthodoxe*, étant depuis éliminé de la liste mais restant encore une préoccupation permanente de l'Église.

À partir de prémisses théorétiques consolidé par un important support théologique et doctrinal, et exposant les plus important faits historiques de ce phénomène, cette recherche veut persuader le lecteur que la pratique pas chrétienne de l'incinération n'est pas conforme avec l'enseignement de foi de l'Église. La recherche est concentrée sur des aspects moins connus ou peu intéressés dans les recherches spécialisées, notamment sur la présentation des aspects interconfessionnels sur la pratique de l'incinération et aussi sur l'évolution historique de ce phénomène au fil du temps, ainsi l'étude et la connaissance de ce problème avec des connotations théologiques représentent une des responsabilités actuelles pour l'entière Orthodoxie.

Le thème proposé pour recherche a les suivantes objectives :

- L'actualité du message de la théologie orthodoxe pour la société, mettant en évidence l'aspect universel et dynamique de l'importance de l'Église chrétienne dans une société postmoderne.
- L'édition et l'étude des documents officiels à thème théologique, rédigés par des Églises Orthodoxes locales, et même par l'Église Catholique, pour ce qui est du problème de l'incinération, aussi que la nécessité et l'accord de ces concepts théologiques au fil du temps.

• L'apport de la théologie orthodoxe et catholique dans le développement des argumentations solides et claires en ce qui concerne le changement des chrétiennes dans des païens par le consentement des diverses pratiques et méthodes extérieures à la vie et l'enseignement chrétien.
• L'analyse minutieuse et pertinente de la pratique de l'incinération des morts, ayant comme argument la foi chrétienne qui croix dans la résurrection de la chair humaine, mais aussi dans l'unification de l'homme avec Dieu par l'Eucharistie.
• La manière dans laquelle la théologie orthodoxe influence et contribue d'une manière active à l'orientation du monde postmoderne vers une autre vie qui place Dieu au centre de la vie, achèvent à être en communion total avec Lui.

3. La base documentaire

Le thème proposé est fondé sur quelques aspects que nous ayons présentés très court dans les lignes suivantes :

• Fondé surdes éléments de théologie biblique, par lesquels se mettent en évidence l'identité, l'essence et le caractère de la théologie orthodoxe.
• Fondé sur des éléments de théologie systématique, en illustrer les plus importants enseignements de la foi concernant la contra-argumentation de la pratique de l'incinération.
• Fondé sur des éléments de théologie historique, en illustrant des dates et des événements concernant le problème généré par la crémation des morts.
• Fondé sur des éléments de théologie orthodoxe contemporaine, sur lesquels est fondé et actualisé le

message de l'Église Orthodoxe, mais aussi le rôle et son apport pour la société actuelle.

La plupart de la base documentaire utilisée pour cette recherche a été dépouillé dans plusieurs bibliothèques: La Bibliothèque de la Faculté de Théologie Orthodoxe *Justinian Patriarhul* de Bucarest, La Bibliothèque de l'Université Babeș-Bolyai de Cluj-Napoca, La Bibliothèque de la Faculté de Théologie Orthodoxe *Andrei Șaguna* de Sibiu, La Bibliothèque de l'Université de Trento – Italie, La Bibliothèque de l'Institute *Saint-Serge* de Paris – France, La Bibliothèque de la Faculté de Théologie Orthodoxe d'Alba Iulia. Aussi bien, ont été utilisé des documents et des informations trouvés sur de sites officielles de l'internet et des matérielles audio. La plupart des informations utilisées dans cette recherche sont quasi récentes et concentrées sur le sujet présenté, mais ni même les documents plus vieux ne peuvent pas influencer négativement les conclusions sur le sujet présenté dans cette recherche scientifique.

4. Le stade de la recherche

Ce thème d'actualité est disputé même au public que dans les journaux de spécialité, des études ou des articles, faisant impossible la présentation de tous points de vue de ce problème. Les médias ont eu une vision acide et tendancieuse, mais on de doit pas ignorer le fait qu'il y a des personnes qui apprécient les actions de l'Église et sa mission dans la société actuelle. Néanmoins, on peut affirmer que jusqu'au présent il n'y a aucune recherche sur ce thème qui soit analysée systématique et précis le problème de l'incinération dans le domaine théologique Roumain. Dans le milieu théologique catholique on peut trouver plusieurs informations sur ce thème, mais la plupart d'entre eux ne sont pas traduites en Roumain.

Néanmoins, on peut trouver dans la littérature théologique Roumaine des articles et des études qui traitent partial ce sujet, élucider en quelque sort ce problème. Quoiqu'on puisse trouver des informations sur ce thème ou des sujets adjacents, aucune recherche étudie intégralement ce sujet, mais seulement partiel et superflu. La nouveauté de cette recherche consiste en une riche documentation, actualisée et basé sur le matériel existant dans la liste bibliographique et aussi dans la présentation d'une manière logique et originelle de ce matériel.

Cette recherche a quelques documents de référence de la littérature étrangère qui parlent de la pratique de l'incinération :

Encyclopedia of Cremation, coordonnée par Douglas James Davies et Lewis H. Mates, imprimé en 2005, dans la Grande-Bretagne. Douglas James Davies est professeur d'études religieuses à l'Université de Durham, dans la Grande-Bretagne, et Lewis Mates est assistant chercheur dans la même Université. L'Encyclopedia of Cremation est la première recherche majeure de référence sur le problème de l'incinération. Parmi les caractéristiques de la recherche on peut nommer: une introduction générale, une chronologie historique de cette pratique pour tous les confessions, et à la fin une présentation des statistiques des incinérations dans tout le monde.

Le christianisme et la crémation est une recherche écrite par Piotr Kuberski, imprimé en 2012, à la maison d'édition Cerf de Paris. Il est professeur d'éducation religieuse en France, ayant une formation académique en théologie et archéologie. Toutes ses recherches sont concentrées sur des rites funéraires et des aspects d'eschatologie, et aussi sur le christianisme et d'autres confessions. Cette recherche présente la pratique de l'incinération d'un point de vue historique. L'auteur présente et aussi analyse: des textes et des documents de divers domaines (des écritures bibliques, des traités et des commentaires

théologiques, les passions des martyres, la vie des saints, des textes mythologiques); les décisions des autorités religieuses et laïcs, des essaies historiques, et des articles de la médicine actuelle. Piotr Kuberki insiste dans sa recherche sur le fait que la pratique de l'incinération est de plus en plus utilisée et aussi le nombre de publications sur ce sujet augmentent, notamment dans les territoires anglo-saxons et Italie. Tandisqu'en France on peut observer une régression de la recherche de la pratique de l'incinération. Le livre de Piotr Kuberski clarifie ce sujet et actualise le problème de la crémation.

Poussière ou cendre, livre écrite par Marie-Abdon Santaner était apparu en 1997 à Paris. Il a écrit beaucoup des livres de spiritualité et de théologie biblique, étant aussi prêtre romano-catholique. En Janvier 2000 il a rejoint la confrérie Chardonnière Francheville de Lyon. Sur l'avis de l'auteur, la pratique de l'incinération s'est répandue rapidement à l'Occident, devenant une des plus choisie pratique parmi les croyants. Cependant, des nombreux croyants se demandent si leurs préférences étaient en concordance avec leur foi. Ce livre donne des réponses à ces indécisions et aussi offre des solutions adéquates pour ceux qui veulent s'incinérer.

Les rites autour du mourir, coordonné par Marie–Jo Thiel, imprimé en 2008, à la maison d'édition de l'Université de Strasbourg. La coordonatrice de ce volume est professeure universitaire à l'Université de Strasbourg, ayant un doctorat en médicine et encore un autre en théologie catholique. Dans ce livre on peut trouver le plus marquant problème du monde actuel, celle de la mort. Les rites actuels s'appuient sur une tradition liée à des religions monothéistes, mais aussi à des expressions et des pratiques nouvelles qui surgissent dans la société contemporaine. Par exemple, l'incinération a une grande importance dans la société actuelle, engageant des nouveaux problèmes, même religieuses que juridiques et sociales.

1500 Grammi di cernere, Cremazione e fede cristiana, écrite par Michele Aramini, imprimé en 2009 à la maison d'édition Ancora de Milano. Aramini est un clerc catholique, diplômé en science politiques et bioéthique, auteur de plusieurs publications sur des thèmes de bioéthique. Il est collaborateur du journal de bioéthique appelé *Des mises à jour sociales* en Italie, professeur de bioéthique à l'Université de Milano et président de la Commission d'Ethique Saint Pius le X$^{\text{ème}}$ de Milano. Ce livre offre clairement des informations historiques et théologiques pour ceux qui veulent savoir plus de ce sujet, et aussi donnant des conseilles pratique pour ceux qui veulent choisir ce pratique d'enterrement, même pour des croyants, parce-que dans l'Église catholique l'incinération est permise aujourd'hui.

Dans la littérature roumaine on peut trouver le livre du chercheur et historien Marius Rotar, appelé *Eternité par cendre. Une histoire des crématoires et incinérations humaines en Roumanie pendant le XIX$^{\text{ème}}$-XXI$^{\text{ème}}$* siècles, imprimé en 2011, à la maison d'édition Institute European. L'auteur de ce livre est chercheur scientifique principal dans l'Université «1 Decembrie 1918» d'Alba Iulia. Il est un des premiers roumains qui fait des recherches sur la crémation, il étant l'auteur de la première thèse de doctorat sur l'analyse de la mort dans l'historiographie roumaine (2005), étant spécialiste dans l'histoire et l'anthropologie de la mort. Il a publié plus de 30 études sur la mort dans des journaux de spécialité de Roumanie, d'Etats Unis, de Grande Bretagne, d'Italie, et de Moldavie. *Eternité par cendre* est un premier pour le milieu scientifique roumain, étant parmi les peu livres qui ont comme thème l'histoire des crématoires et d'incinérations humaines. On parle donc d'une histoire de la crémation en Roumanie, à partir des idées qui affirment la crémation dès 1867 jusqu'au nos jours. Dans ce livre sont analysés les moments importants, ceux de la deuxième partie du XIX$^{\text{ème}}$ siècleet le début du XX$^{\text{ème}}$

siècle, de l’entre deux guerres, de la période communiste et de la période après l’année 1990.

5. *La méthode de travail*

Dans cette recherche j’ai essayé une approche pluridisciplinaire, ce recherche étant présenté dans le département de Missiologie et Œcuménisme, sous la coordination du monsieur le professeur universitaire docteur Mihai Himcinschi. Tout d’abord, j’ai essayé de donner à cette recherche une représentation missionnaire, puis j’ai essayé faire une approche interdisciplinaire multiple, utilisant des sources bibliques, patristiques et des documents officiels. Les œuvres écrites sur ce thème sont plusieurs et informatives, mais dispersés, ce pour ça que j’ai du faire une sélection rigoureuse, parce-que pas tous les informations sont objectives et véridiques. D’une part, les proscrémation ont la tendance d’exagérer vers une surévaluation de cette pratique, et d’autre part on peut constater la rigidité et l’intolérance de quelques membres de l’Église Orthodoxe Roumaine sur ce problème. Entre les deux attitudes antithétiques doit exister une voie objective et sincère pour éviter la minimalisation ou bien l’exagération de ce phénomène.

Parmi les méthodes utilisées dans cette recherche on nomme :

- La méthode historique, c’est-à-dire la recherche d’évolution de la pratique de l’incinération dans l’espace chrétien et d’autres.
- La méthode analytique qui suive la position et les positions des certains théologiens, philosophes, historiens, scientifiques, pour offrir une vision descriptive et analytique de ce phénomène.

• La méthode comparative qui présente les différences entre les arguments de ceux qui soutiens l'enterrement et ceux qui soutiens l'incinération.
• La méthode théologique qui met en évidence les diverses opinions de la théologie actuelle (présentant la vision orthodoxe, catholique et protestante), aussi bien que les instruments missionnaires dont l'Église en propose pour barrer les défis actuels.

6. Le cadre général de la recherche

La recherche proposée pour analyse est divisée sur cinq chapitres, précédés par la table des matières, les abréviations, les mots clés, l'introduction et une conclusion générale, des annexes qui présentent le nombre d'incinérations dans le monde entre 2008-2012, fournis par le journal international «Pharos», une bibliographie, un curriculum vitae, et la déclaration d'honnêteté intellectuelle.

Dans l'introduction son exposé cinq composants différents: l'argumentation du thème, le but de la recherche, la base documentaire, le stade de la recherche, la méthode de travail. Les informations introductives ont été utilisées pour se familiariser avec le phénomène de l'incinération, citant même des arguments pro que des arguments contre la pratique de l'incinération.

Le premier chapitre, intitulée *La vie, la mort, le feu – des perspectives philosophico-théologique*, met l'accent sur le concept général de *thanatologie*, plus précisément sur l'éclaircissement et l'accentuation de ce thème, sur son évolution au fil du temps et ponctuant d'une manière claire et actualisé, la signification actuelle de la vie, de la mort et du feu. La problématique de la mort dans l'espace sémite est le préambule de cette recherche,

nous étant introduites le thème de l'incinération. La vie, la mort et le feu, les trois thèmes généraux, ont suscité et encore suscite des nombreuses controverses, des attitudes différentes et des questions à la quelles des philosophes, des théologiens, des historiens et des hommes cultivés ont essayé à répondre. Ce chapitre présente la mort dans l'espace sémite aves tous ses aspects: l'idée de l'existence de l'esprit après la mort, l'endroit de résidence des morts, le problème du deuil et sa manifestation dans la vie de la communauté, la croyance dans de déités locales, le jeûne qui est vu comme un rituel funéraire, et finalement le problème des noms des morts.

La mort chez les Juifs comporte trois types des témoignages liés à la mort. Une première série des témoins on s'exprime la suzeraineté de Dieu d'Israël sur la mort, une force qui se manifeste occasionnellement et discontinu. La seconde série des témoins rappelle des informations sur la résurrection des morts, qui apparait dans de textes différentes et varie d'un texte à l'autre, étant lié de l'observation de la loi de la nature, ou quelquefois étant la conséquence de la force créatrice de Yahvé. La troisième série des témoins évoque la constance des connexions qui les lie à leur Dieu, le croyant qui n'attends pas sa résurrection, il vivant la présence de Yahvé, qui représente l'immortalité, étant une garantie pour le futur.

Le feu est considéré un des quartes éléments naturelles du monde, avec l'eau, l'air et la terre. Le feu est un des symboles de la divinité et des entités célestes. Les flammes du feu symbolisent quelquefois la présence de Dieu, qui selon les circonstances peuvent être protectives ou destructives. De l'Ancien Testament on rappelle quelques aspects dans lesquels la divinité est associe à cet élément, ainsi: Dieu est feu, Le feu brûlant, le feu rituel, le feu visionnaire, le feu de la purification, et le feu du jugement. Du Nouveau testament on rappelle: le feu du sacrifice ou le feu liturgique, le feu de l'apocalypse, le baptême du feu.

Le deuxième chapitre, intitulé *L'incinération du point de vue néotestamentaire,* comprend des aspects lié à la thanatologie avec ses multiples significations, du point de vue biblique et théologique, l'idée de martyre chrétien comme actualisation permanente dans l'objectif de l'Église, le martyre comme transformation eucharistique, le mythe de l'oiseau Phénix, et l'importance de la vénération de vestiges des saints dans l'enseignement de la foi. Dès cette analyse, on peut conclure que la mort ne doit pas être vue comme un terminus, mais comme une fin accomplie par la vie, ainsi qu'elle avait une présence axiologique dans toute la vie humaine. Jésus-Christ, a changé l'essence de la mort par sa résurrection, la changeant d'une extrême-désertion d'existence par la séparation de Dieu, et comme conséquence, d'un démembrement du corps, à l'envahissement complet en Dieu – Source de vie.

Dans le même chapitre nous est présenté plus détaillé le thème de martyre. Ici sont encore metsen évidence d'autres concepts du martyre, comme celui philosophique et politique. En ce qui concerne le martyre chrétien, on a souligné quelques aspects: l'incinération aurait constitué un obstacle, ou aurait arrêté ce culte qui s'avait formé parmi les habitants qui pratiquaient l'enterrement. Ainsi, les vestiges des saints ont été vénérés par les chrétiens depuis les premiers siècles, conformément à foi chrétienne qui compte la résurrection des morts, mais aussi le rejet de la pratique de l'incinération pratiqué par les païens. En ce qui concerne le thème du martyre comme transformation eucharistique, Jésus Christest celui qui donne une raison à l'Eucharistie et nous permet de comprendre ce mystère comme présence, anamnèse et union. L'eucharistie n'est pas un symbole, mais la réalité d'une monde eschatologique où existe et réside Dieu. L'union et la transformation de deux éléments – le pain et le vin – s'accomplit seulement dans l'Église et en ce sens, l'Eucharistie est la seule qui comporte une valeur eschatologique pour Dieu.

Le troisième chapitre, intitulé *Des éléments d'anthropologie théologique orthodoxe*, est concentré sur le concept d'anthropologie, poursuivant la valeur du corps humain dans l'Orthodoxie, l'attitude des croyants face à la mort, le caractère historique intemporel du tombe de Dieu; et finalement la position favorable à la crémation et les motifs pour lesquels est choisie l'incinération.

Dans la première partie de ce chapitre on met en évidence deux concepts: le visage et la ressemblance, qui représentent la marque de Dieu dans le caractère de l'homme, d'après la grâce et la participation. Le thème anthropologique est une question de genèse, de recréation par Dieu: la structure de l'être humain n'est pas un produit qu'un fait, un procès, et la divinisation de l'homme est l'effet de la grâce qui réforme profondément la création, et alors seulement par cette collaboration créatrice, la liberté humaine peut ressentir les profondeurs de notre être. Aussi bien, nous a été prouvé que la décomposition du corps n'est à l'homme; mais seulement à Dieu, qui jouis de notre vie et notre corps. Du point de vue orthodoxe, l'incinération ne constitue pas un encombrement absolu pour la résurrection ou un problème dogmatique, cependant ce sujet ne cesse pas d'être lié à l'enseignement dogmatique de l'Église. La résurrection des morts dont l'Église s'appuie ne dépends pas de l'enterrement ou l'incinération des corps. Le reverse est le même: l'enterrement des morts a une connexion avec la croyance dans la résurrection.

Dans ce chapitre nous est aussi présenté d'une part le respect pour le corps, qui va au – delà de la mort, le soin accordé pendant la vie continué pendant les funérailles, et d'autre part l'importance de l'historicité du tombe de Jésus Christ. Pour les chrétiens, la tombe de Jésus Christ est devenue le modèle absolu pour leur enterrement, et le modèle de Son tombe a transformé l'enterrement en expression de la croyance dans la résurrection.

Les chrétiens doivent percevoir la tombe comme un lieu d'où on va ressusciter pour le Jugement Universel.

À la fin de ce chapitre, on a présenté l'attitude favorable à la crémation et les raisons pour lesquels l'incinération est choisie. Dans la société actuelle est véhicule l'idée que l'individu peut concevoir ses funérailles selon son grés et désirant de changer en quelque fois le rituel traditionnel. L'incinération est présentée comme un modèle funéraire, qui offre une variété des possibilités: on peut choisir le lieu de sépulture, la modèle et la forme de l'urne. Les raisons pour lesquelles ceux qui sont favorable à la crémation préfèrent cette modalité sont de manière écologique, socio-psychologique, économique, historique, et présenté en détail dans ce chapitre.

Le quatrième chapitre, intitulé *La attitude de l'Église Catholique et de l'Église Orthodoxe sur le thème de l'incinération,* présent au lecteur des informations réels sur la pratique de l'incinération dans les deux Églises. En ce qui concerne l'incinération pour l'Église Catholique, ici sont nommés des textes pontificaux sur ce thème, et aussi le débat qui a eu lieu au cours du II^{e} concile œcuménique du Vatican. Dans ce chapitre est aussi développée l'idée de la mort qui n'est pas un événement public, social mais un événement personnel, privé. L'augmentation des incinérations dans la société occidentale est la conséquence de changement de mentalité collective. Ce problème est devenu une modalité d'analyse sociale qui permet d'examiner la mentalité actuelle et son applicabilité sur l'individu. Ici sont mentionnés des textes et des documents officiels appartenant à l'Église Catholique et même Orthodoxe, qui clarifient les attitudes de ces deux Églises en ce qui concerne la pratique de l'incinération.

Le dernier chapitre, intitulé *Des aspects sur l'enterrement et l'incinération dans l'entre-deux-guerres et la période communiste en Roumanie,* présente les principales dates et événements

historiques sur l'incinération dans l'entre-deux-guerres, la période communiste, et après l'année 1990, ayant comme objectif la controverse et l'explication ce de pratique funéraire. Ici sont présentés chronologiquement des dates et des événements, indiquant l'attitude des certaines personnalités roumaines sur le deux pratique funéraires utilisés dans notre pays. Il est important de mettre en évidence le fait que dans la période communiste des leaders ont préféré l'incinération, mais d'autres l'ont préféré le plus: des communistes de la II[e] brigade ou des militants du régime. La plupart des leaders importants de l'époque communiste ont préféré l'enterrement comme manière de présentation de son corps, contre à l'incinération.

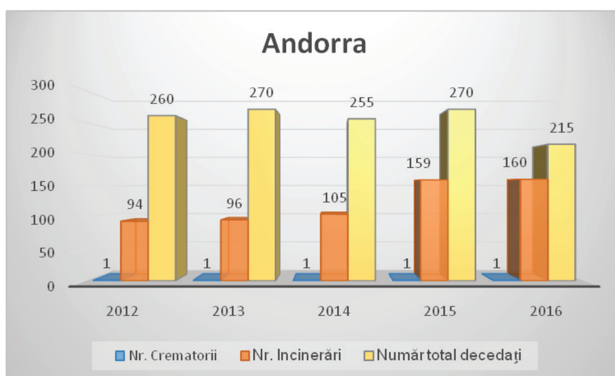
L'analyse de ce dernier chapitre montre le fait qu'en Roumanie le nombre des incinérations humaines ne varient pas beaucoup. La période de l'entre-deux-guerres a été prolifique, marquant le début de cette pratique funéraire. Dans la période communiste et après l'année 1990, le nombre d'incinérations reste le même qu'auparavant. La Roumanie est le pays avec le plus bas nombre d'incinérations dans l'Europe et dans le monde.

La recherche finie par présentant les plus importantes conclusions générales, synthétisant clairement et précisément les opinions illustrés dans la présentation. En même temps, les conclusions générales dénotent le fait que ce problème très sensible n'a pas été suffisamment analysé jusqu'au moment, ayant une grande importance même pour la théologie orthodoxe que pour la théologie chrétienne. Il est à noter le fait que l'incinération constitue un phénomène complexe, entraînant, controversé, qui est acceptée par les uns et rejetée par les autres.

traduit par ***Anamaria Andreea Vasilie***

ANEXE

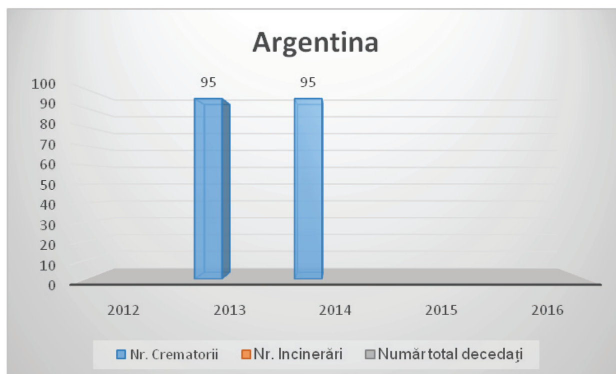
*Statistici privind numărul incinerărilor în lume**

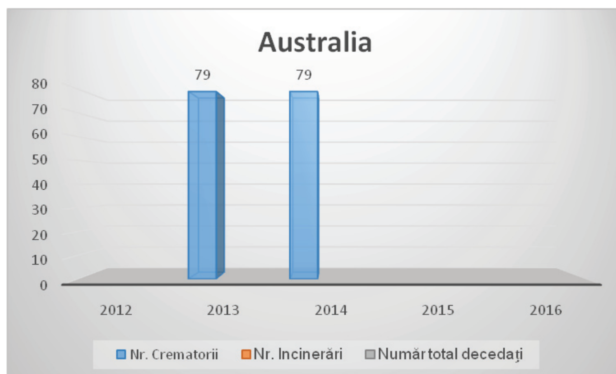


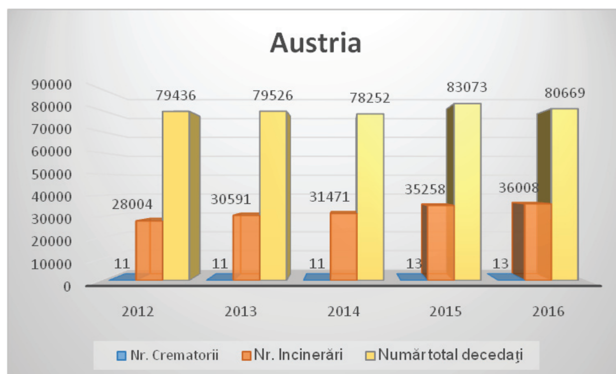
În Andorra nu există o societate cremaționistă. Informațiile sunt furnizate de organizația Pompe Funebre din Valls.

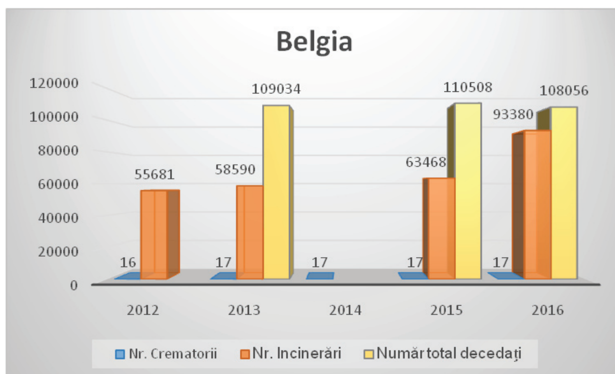
---

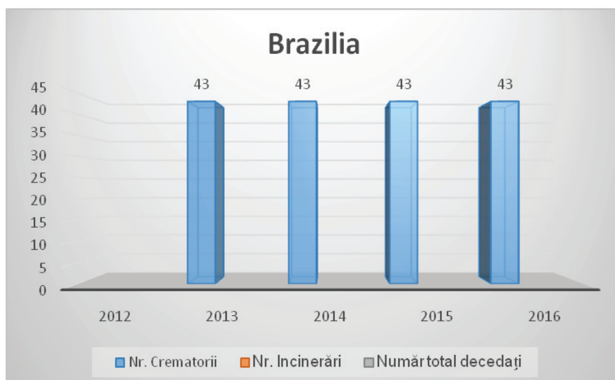
* Datele statistice sunt preluate din „Pharos", Revista oficială a Societății incinerării a Marii Britanii și a Federației Internaționale a incinerării. Această statistică, cu mici excepții, cuprinde intervalul de timp (2012-2016). Sunt menționate trei aspecte pe care această analiză vrea să le scoată în evidență, și anume: numărul total al decedaților, numărul de incinerări și numărul de crematorii din țările menționate. Rezultatul acesteia arată faptul că o treime dintre decedații europeni sunt incinerați. Țările în care incinerarea a devenit foarte populară sunt: Elveția, Franța Marea Britanie, Cehia, Danemarca și Olanda. În țări catolice, precum Italia sau Spania, această practică este mai rar întâlnită, iar în țările cu populație majoritar ortodoxă, cazurile de incinerare sunt și mai rare. De exemplu, România, o țară eminamente ortodoxă, deține cel mai scăzut număr de incinerări dintre popoarele ortodoxe, dar și dintre celelalte catolice sau protestante, având un procent de 0,35%. În Statele Unite ale Americii, procentul ajunge până la 50% din numărul total al celor decedați, în timp ce pe continentul asiatic, în funcție de religia decedaților, procentul depășește 90%.

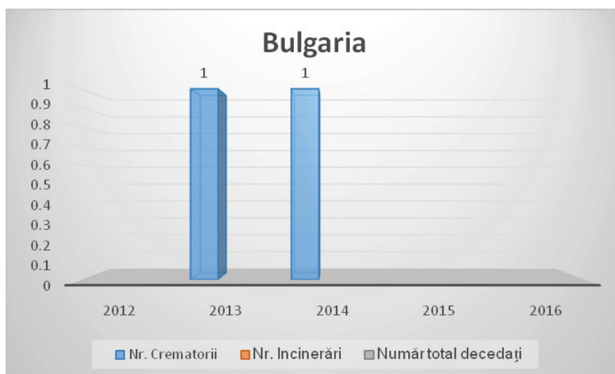

Argentina
100
90
80
70
60
50
40
30
20
10
0
95
95
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedați

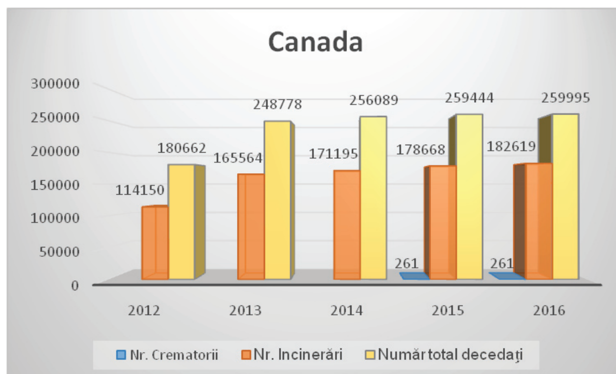

Australia
80
70
60
50
40
30
20
10
0
79
79
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedați

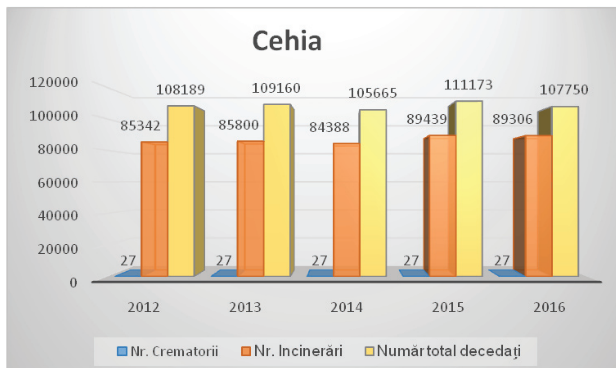

Austria
90000
80000
70000
60000
50000
40000
30000
20000
10000
0
79436
79526
78252
83073
80669
28004
30591
31471
35258
36008
11
11
11
13
13
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedați

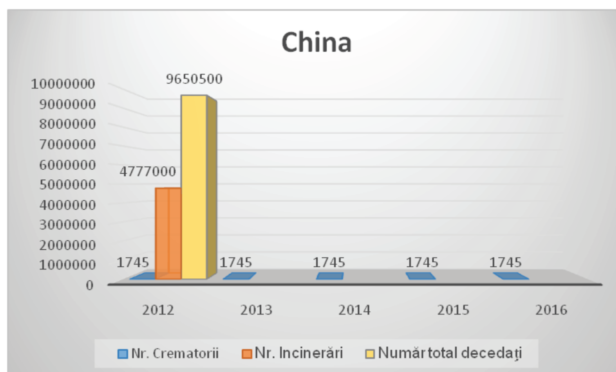

Belgia
120000
100000
80000
60000
40000
20000
0
55681
58590
109034
110508
108056
93380
63468
16
17
17
17
17
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedați

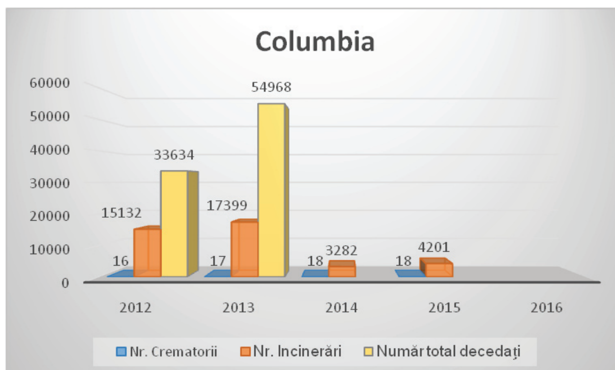

Brazilia
45
40
35
30
25
20
15
10
5
0
43
43
43
43
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedați

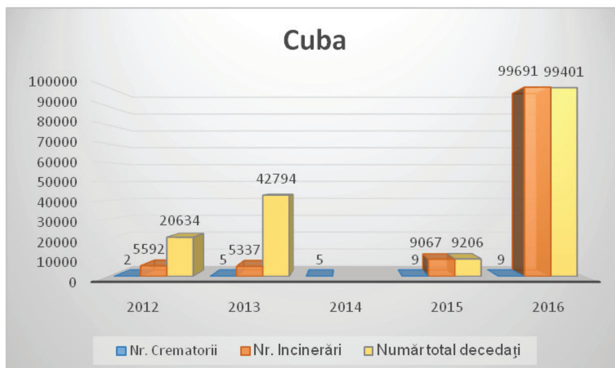

Bulgaria
1
0.9
0.8
0.7
0.6
0.5
0.4
0.3
0.2
0.1
0
1
1
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedați

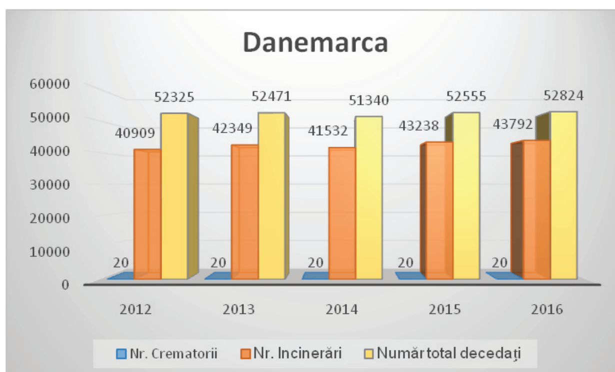

Canada
300000
250000
200000
150000
100000
50000
0
114150
180662
165564
248778
171195
256089
261
178668
259444
261
182619
259995
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedați

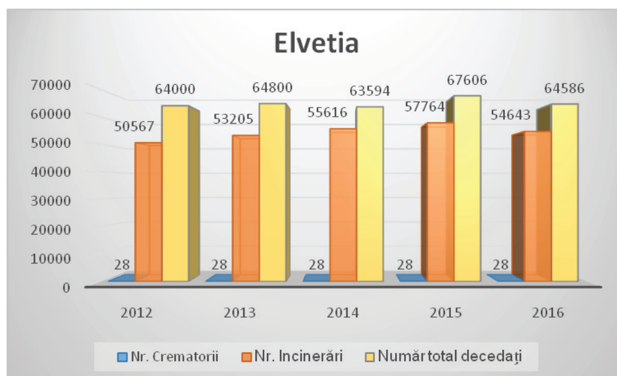

Cehia
120000
100000
80000
60000
40000
20000
0
27
85342
108189
27
85800
109160
27
84388
105665
27
89439
111173
27
89306
107750
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedați

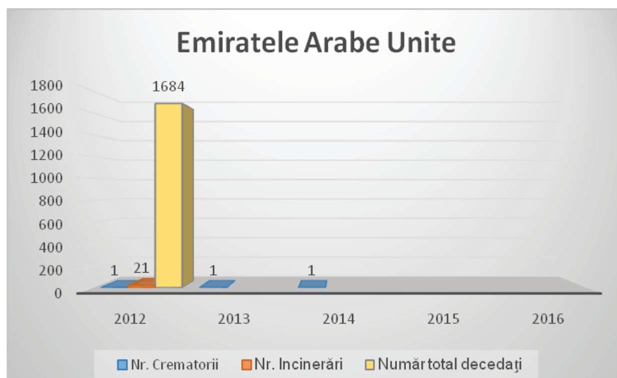

China
10000000
9000000
8000000
7000000
6000000
5000000
4000000
3000000
2000000
1000000
0
1745
4777000
9650500
1745
1745
1745
1745
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedați

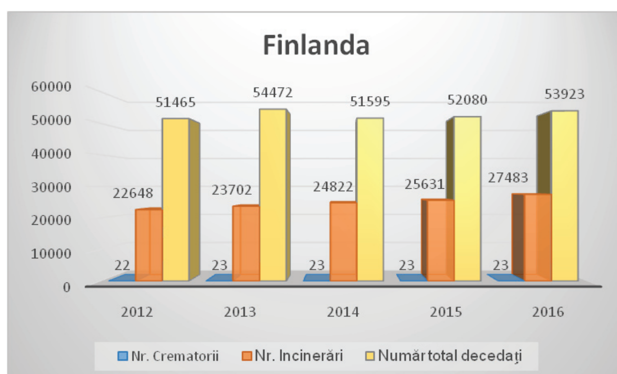

Columbia
60000
50000
40000
30000
20000
10000
0
54968
33634
15132
17399
16
17
18
3282
18
4201
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedaţi

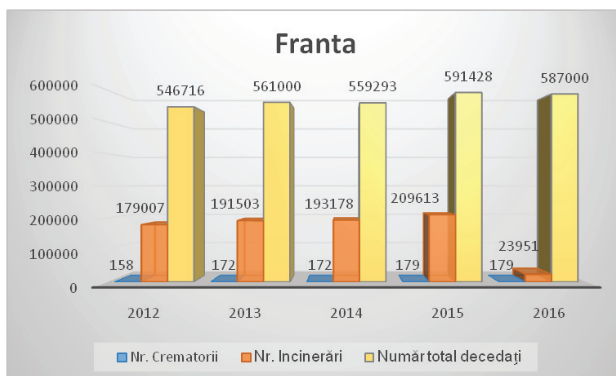

Cuba
100000
90000
80000
70000
60000
50000
40000
30000
20000
10000
0
99691 99401
42794
20634
5592
2
5337
5
5
9067 9206
9
9
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedaţi

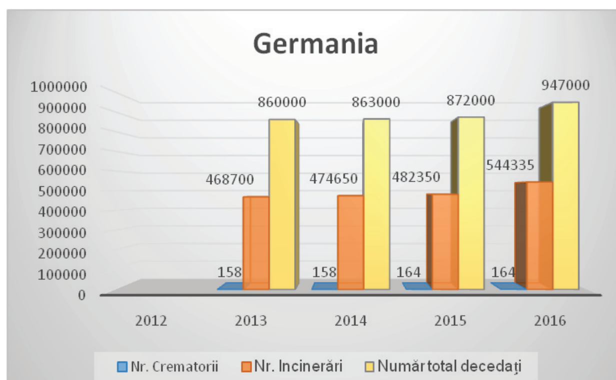

Danemarca
60000
50000
40000
30000
20000
10000
0
52325
52471
51340
52555
52824
40909
42349
41532
43238
43792
20
20
20
20
20
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedaţi

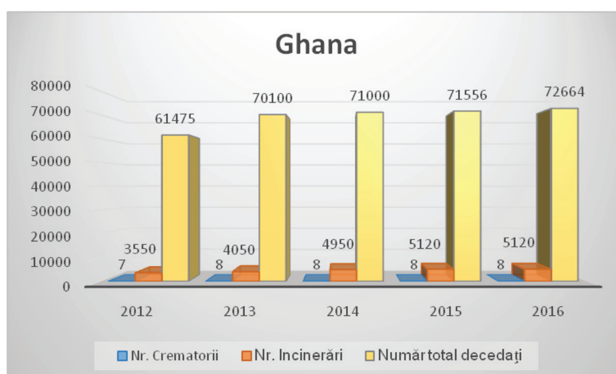

Elvetia
70000
60000
50000
40000
30000
20000
10000
0
28 50567 64000
28 53205 64800
28 55616 63594
28 57764 67606
28 54643 64586
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedați

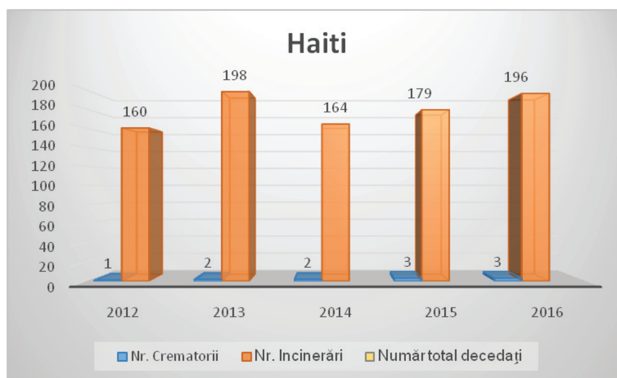

Emiratele Arabe Unite
1800
1600
1400
1200
1000
800
600
400
200
0
1 21 1684
1
1
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedați

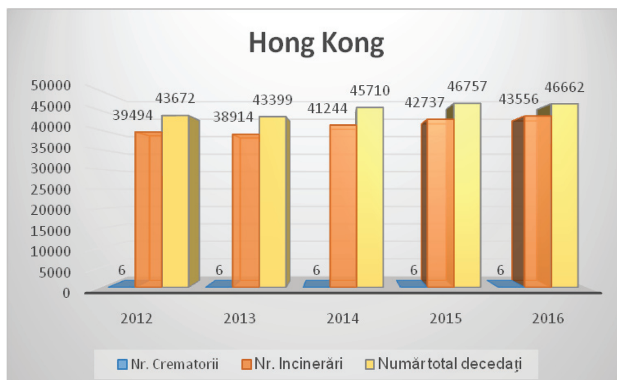

Finlanda
60000
50000
40000
30000
20000
10000
0
22 22648 51465
23 23702 54472
23 24822 51595
23 25631 52080
23 27483 53923
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedați

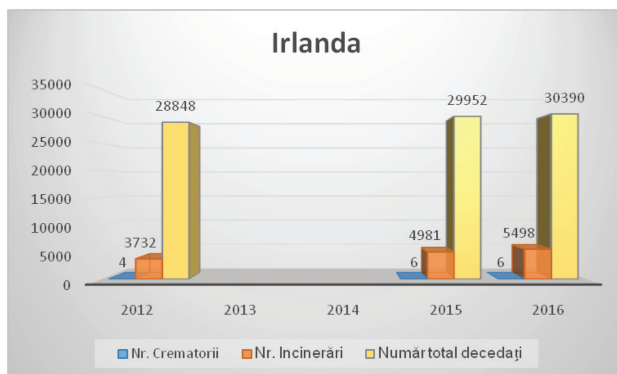

Franta
600000
500000
400000
300000
200000
100000
0
546716
561000
559293
591428
587000
179007
191503
193178
209613
23951
158
172
172
179
179
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedaţi

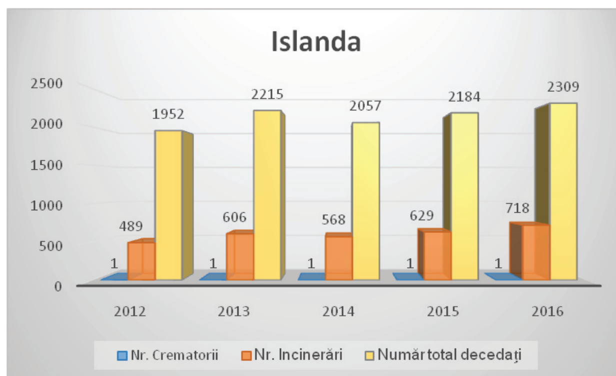

Germania
1000000
900000
800000
700000
600000
500000
400000
300000
200000
100000
0
860000
863000
872000
947000
468700
474650
482350
544335
158
158
164
164
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedaţi

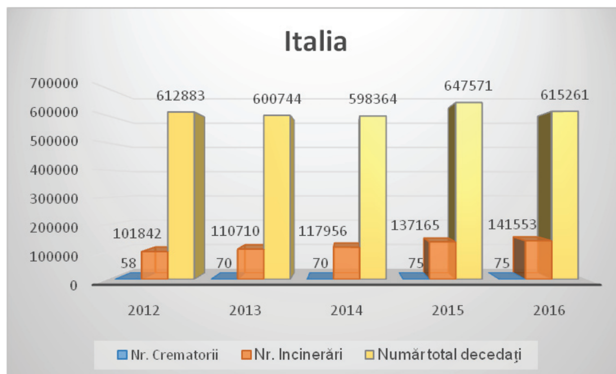

Ghana
80000
70000
60000
50000
40000
30000
20000
10000
0
61475
70100
71000
71556
72664
3550
4050
4950
5120
5120
7
8
8
8
8
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedaţi

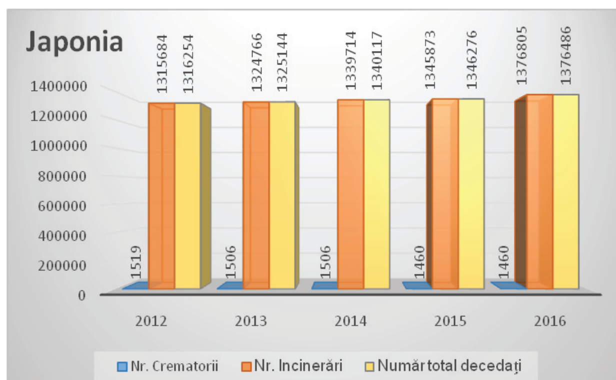

Haiti
200
180
160
140
120
100
80
60
40
20
0
1
160
2
198
2
164
3
179
3
196
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedați

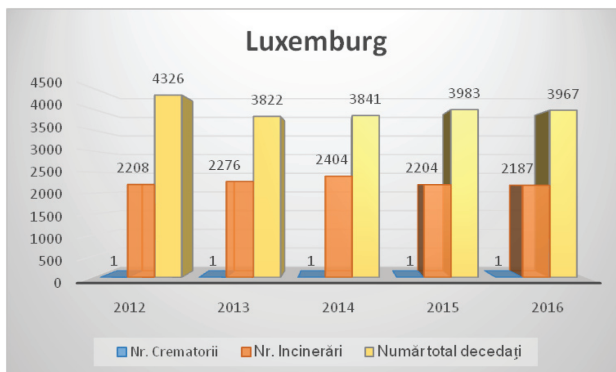

Hong Kong
50000
45000
40000
35000
30000
25000
20000
15000
10000
5000
0
6
39494
43672
6
38914
43399
6
41244
45710
6
42737
46757
6
43556
46662
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedați

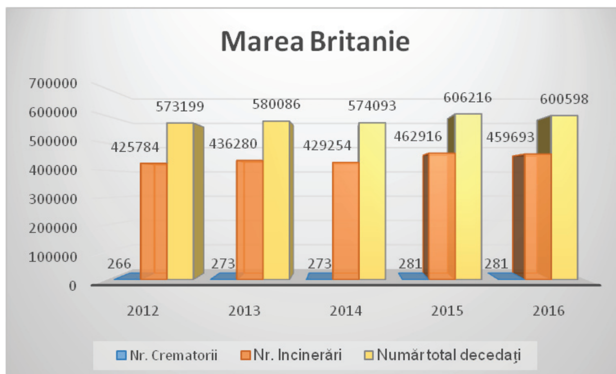

Irlanda
35000
30000
25000
20000
15000
10000
5000
0
4
3732
28848
6
4981
29952
6
5498
30390
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedați

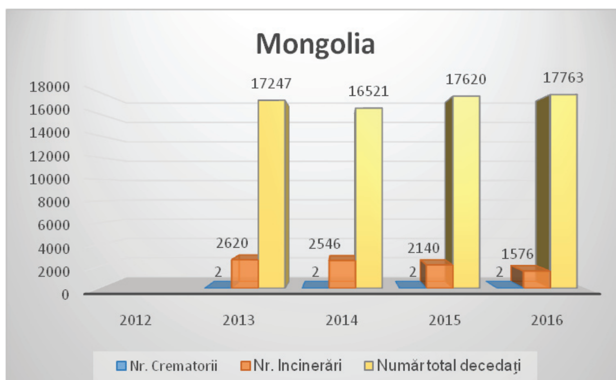

Islanda
2500
2000
1500
1000
500
0
1952
2215
2057
2184
2309
489
606
568
629
718
1
1
1
1
1
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedaţi

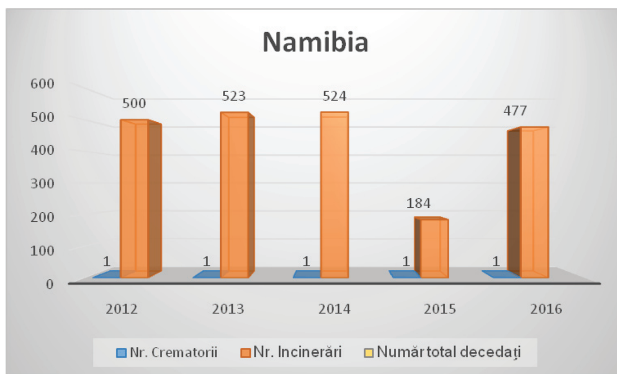

Italia
700000
600000
500000
400000
300000
200000
100000
0
612883
600744
598364
647571
615261
101842
110710
117956
137165
141553
58
70
70
75
75
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedaţi

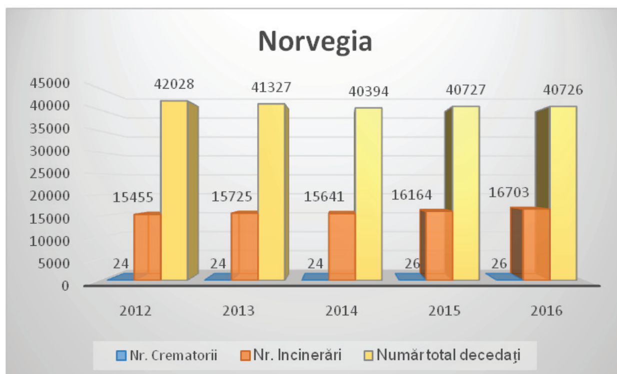

Japonia
1400000
1200000
1000000
800000
600000
400000
200000
0
1315684
1316254
1324766
1325144
1339714
1340117
1345873
1346276
1376805
1376486
1519
1506
1506
1460
1460
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedaţi

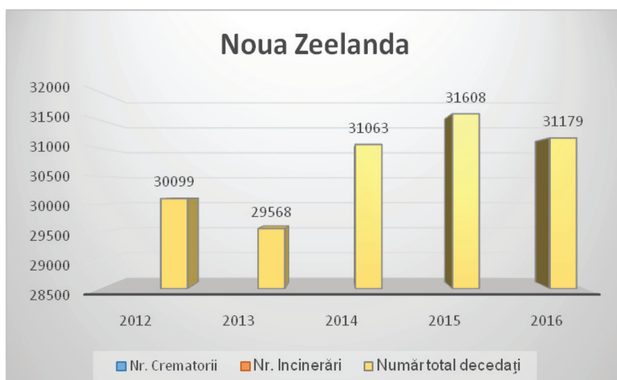

Luxemburg
4500
4000
3500
3000
2500
2000
1500
1000
500
0
4326
3822
3841
3983
3967
2208
2276
2404
2204
2187
1
1
1
1
1
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedați

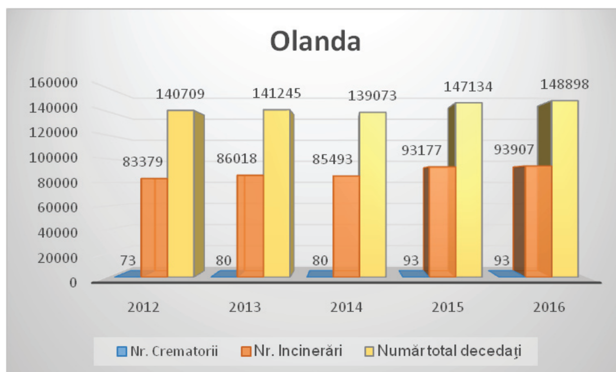

Marea Britanie
700000
600000
500000
400000
300000
200000
100000
0
573199
580086
574093
606216
600598
425784
436280
429254
462916
459693
266
273
273
281
281
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedați

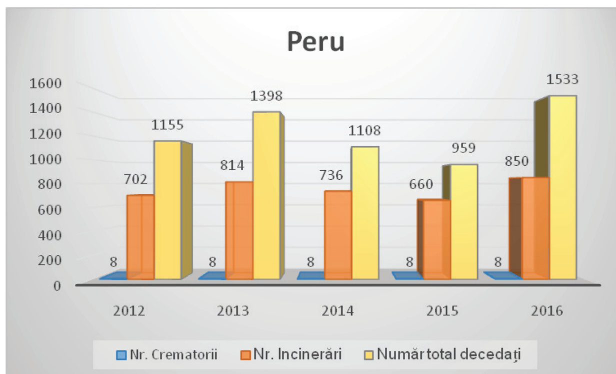

Mongolia
18000
16000
14000
12000
10000
8000
6000
4000
2000
0
17247
16521
17620
17763
2620
2546
2140
1576
2
2
2
2
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedați

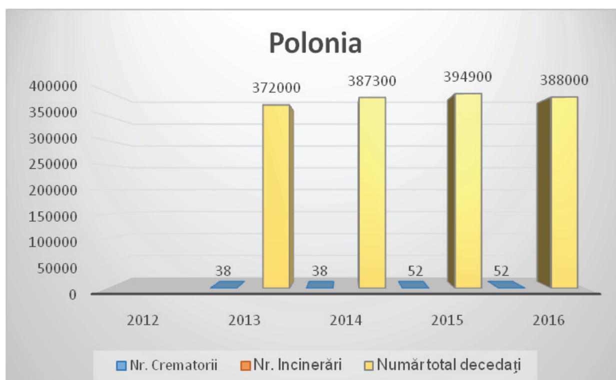

Namibia
600
500
400
300
200
100
0
500
523
524
184
477
1
1
1
1
1
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedaţi

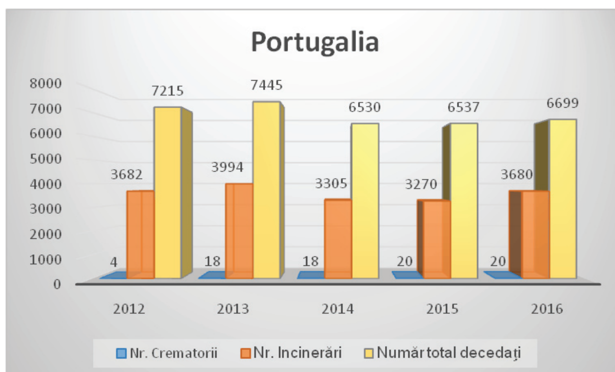

Norvegia
45000
40000
35000
30000
25000
20000
15000
10000
5000
0
42028
41327
40394
40727
40726
15455
15725
15641
16164
16703
24
24
24
26
26
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedaţi

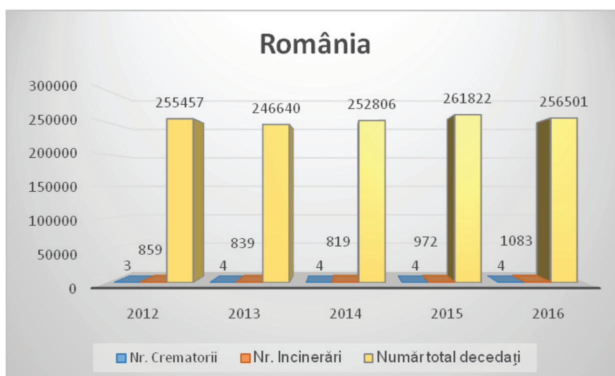

Noua Zeelanda
32000
31500
31000
30500
30000
29500
29000
28500
30099
29568
31063
31608
31179
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedaţi

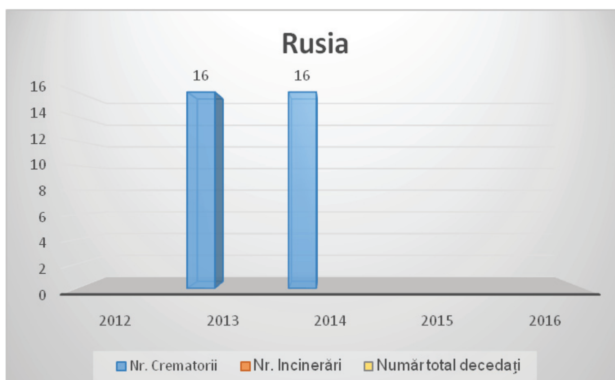

Olanda
160000
140000
120000
100000
80000
60000
40000
20000
0
140709
141245
139073
147134
148898
83379
86018
85493
93177
93907
73
80
80
93
93
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedați

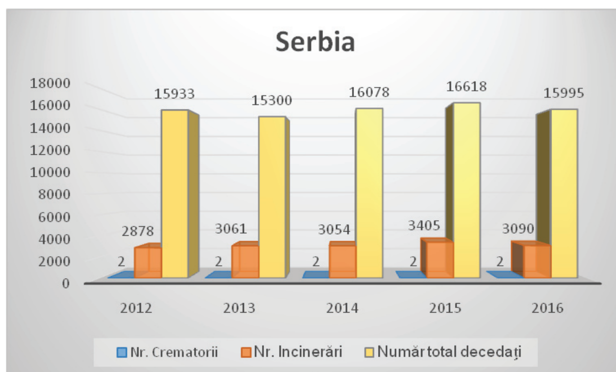

Peru
1600
1400
1200
1000
800
600
400
200
0
1155
1398
1108
959
1533
702
814
736
660
850
8
8
8
8
8
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedați

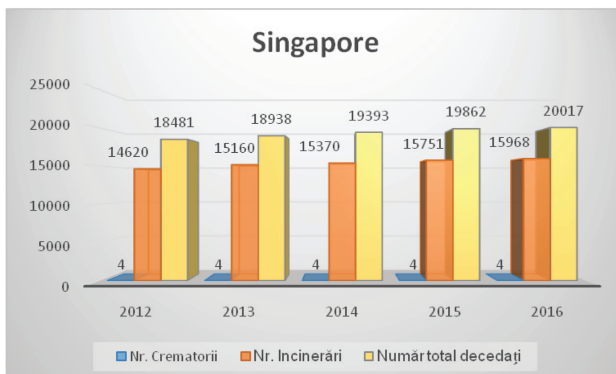

Polonia
400000
350000
300000
250000
200000
150000
100000
50000
0
372000
387300
394900
388000
38
38
52
52
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedați

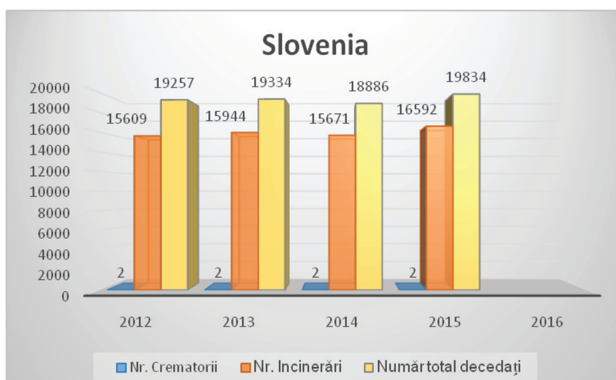

Portugalia
8000
7000
6000
5000
4000
3000
2000
1000
0
7215
7445
6530
6537
6699
3682
3994
3305
3270
3680
4
18
18
20
20
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedaţi

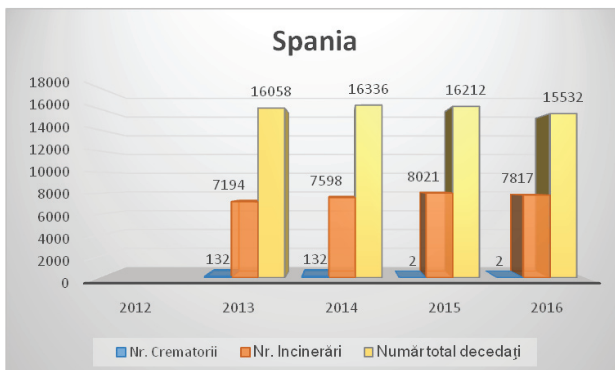

România
300000
250000
200000
150000
100000
50000
0
255457
246640
252806
261822
256501
859
839
819
972
1083
3
4
4
4
4
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedaţi

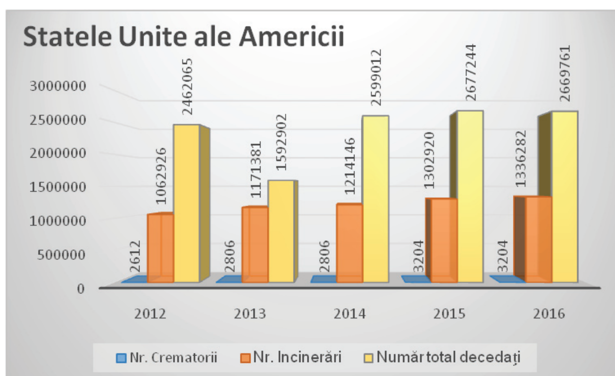

Rusia
16
14
12
10
8
6
4
2
0
16
16
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedaţi

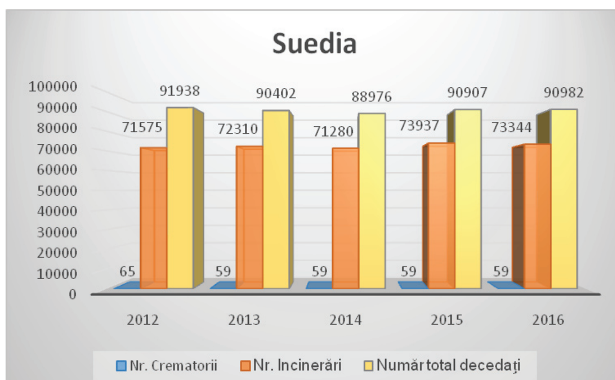

Serbia
18000
16000
14000
12000
10000
8000
6000
4000
2000
0
15933
15300
16078
16618
15995
2878
3061
3054
3405
3090
2
2
2
2
2
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedați

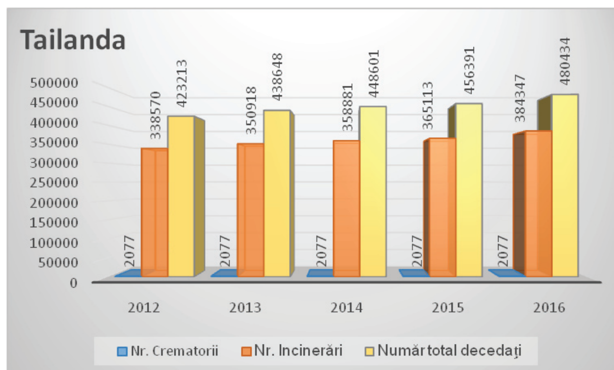

Singapore
25000
20000
15000
10000
5000
0
18481
18938
19393
19862
20017
14620
15160
15370
15751
15968
4
4
4
4
4
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedați

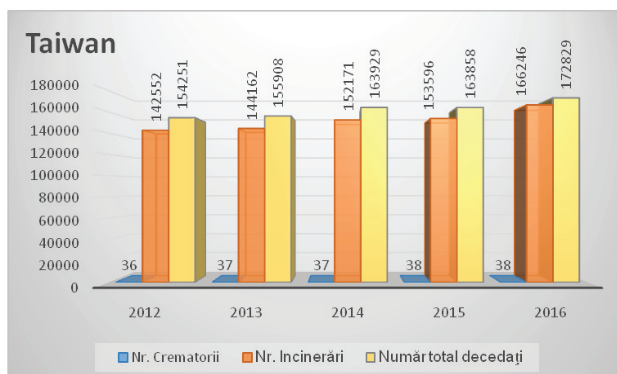

Slovenia
20000
18000
16000
14000
12000
10000
8000
6000
4000
2000
0
19257
19334
18886
19834
15609
15944
15671
16592
2
2
2
2
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedați

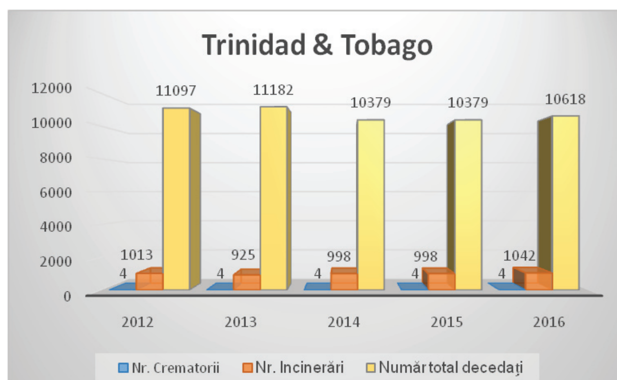

Spania
18000
16000
14000
12000
10000
8000
6000
4000
2000
0
16058
16336
16212
15532
7194
7598
8021
7817
132
132
2
2
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedaţi

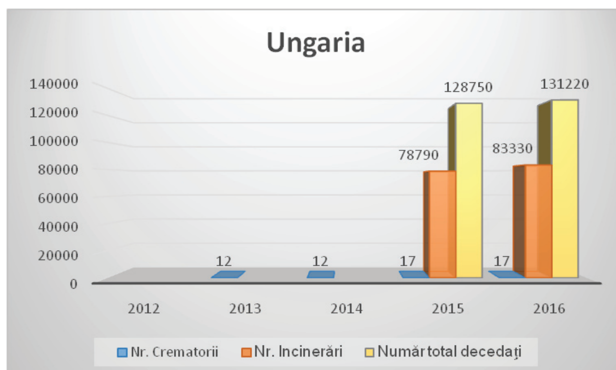

Statele Unite ale Americii
3000000
2500000
2000000
1500000
1000000
500000
0
2462065
1592902
2599012
2677244
2669761
1062926
1171381
1214146
1302920
1336282
2612
2806
2806
3204
3204
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedaţi

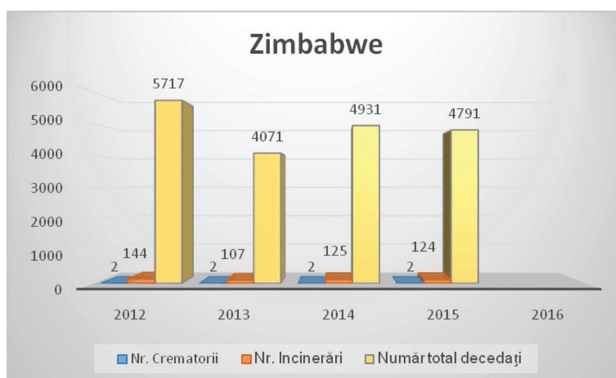

Suedia
100000
90000
80000
70000
60000
50000
40000
30000
20000
10000
0
91938
90402
88976
90907
90982
71575
72310
71280
73937
73344
65
59
59
59
59
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedaţi


Tailanda
500000
450000
400000
350000
300000
250000
200000
150000
100000
50000
0
2077
338570
423213
2077
350918
438648
2077
358881
448601
2077
365113
456391
2077
384347
480434
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedați


Taiwan
180000
160000
140000
120000
100000
80000
60000
40000
20000
0
36
142552
154251
37
144162
155908
37
152171
163929
38
153596
163858
38
166246
172829
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedați


Trinidad & Tobago
12000
10000
8000
6000
4000
2000
0
4
1013
11097
4
925
11182
4
998
10379
4
998
10379
4
1042
10618
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedați


Ungaria
140000
120000
100000
80000
60000
40000
20000
0
12
12
17
78790
128750
17
83330
131220
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedaţi


Zimbabwe
6000
5000
4000
3000
2000
1000
0
2
144
5717
2
107
4071
2
125
4931
2
124
4791
2012
2013
2014
2015
2016
Nr. Crematorii
Nr. Incinerări
Număr total decedaţi

Bibliografie

I. Surse biblice și cărți de cult

*** *Biblia sau Sfânta Scriptură,* Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.
*** *Liturghier*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2012.
*** *Molitfelnic*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998.

II. Scrieri patristice

1. Antonie cel Mare, *Învățături despre viața morală a oamenilor și despre buna purtare, în 170 capete*, în *Filocalia*, vol. I, trad. Dumitru Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2008.
2. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în PSB, trad. Dumitru Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2000.
3. Clement Alexandrinul, *Pedagogul,* Ediție îngrijită de Dumitru Fecioru, București, Editura Librăriei Teologice, 1939.
4. Clement Romanul, *Scrierile Părinţilor Apostolici*, trad. Dumitru Fecioru, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1995.
5. Cyprien de Carthage, *La bienfaisance et les aumônes*, în „Sources Chrétiennes", Introduction, texte critique, traduction par Michel Poirier, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999.

6. Eusèbe de Césaré, *Histoire Ecclésiastique*, în „Sources Chrétiennes", No. 41, Livres V-VII, Traduction et notes par Gustave Bardy, Paris, Les Éditions du Cerf, 1955.
7. Idem, *Istoria bisericească*, în PSB, vol. 13, Cartea a VIII-a, XII, 2, trad. Teodor Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1987.
8. Grigore Palama, în *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii*, vol. VII, trad. Dumitru Stăniloae, Bucureşti, Editura Humanitas, 1999.
9. Ignace D' Antioche, *Ad. Magn*. 1, 2, în „Sources Chrétiennes", Texte grec, introduction, traduction et notes de P. Th. Camelot, Paris, Éditions du Cerf, 1951.
10. Idem, *Epistola către Romani*, în Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei. Canonul apostolic al primelor secole*, I, Sibiu, Editura Deisis, 2008.
11. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. Dumitru Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2005.
12. Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia* I, 67, în „Apologeți de limbă greacă", trad. Teodor Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997.
13. Idem, *Apologia I*, în Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei I. Canonul apostolic al primelor secole*, Sibiu, Editura Deisis, 2008.
14. Jean Chrysostome, *Discours sur Babylas*, *Introduction au discours*, în „Sources Chrétiennes", Introduction, texte critique, traduction et notes par Margaret A. Schatkin, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990.
15. Lactance, *Institutions Divines,* Livre IV, în „Sources Chrétiennes", No. 377, introduction, texte critique, traduction, notes et index par Pierre Monat, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992.

16. Les Constitutions Apostoliques, în „Sources Chrétiennes”, No 329, Tome II (Livres III-VI), Introduction, texte critique, traduction et notes et index par Marcel Metzger, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986.
17. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești*, în PSB, trad. Constantin Cornițescu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992.
18. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. Dumitru Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2006.
19. Idem, *Filocalia*, trad. Dumitru Stăniloae, Bucureşti, Editura Humanitas, 1999.
20. Minucius Felix (*Dialogul Octavius*), în PSB, XI, 4, trad. Nicolae Chițescu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981.
21. Origen, *Contra lui Celsus*, în PSB, vol. IX, 24, studiu introductiv, trad. și note Teodor Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1984.
22. Philostratus, *Vita Apollonii Tyanaei*, III, 49, în Roelof Van Den Broek, *The Myth of the Phoenix, According to Classical and Early Christian Traditions*, Leiden, E.J. Brill, 1971.
23. *** Questions d’un païen à un chrétien (*Consultationes Zacchei christiani et Apollinii philosophi*), în „Sources Chrétiennes”, No 401, Tome I (Livre I), Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Louis Feiertag, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994.
24. Sanctus Ambrosius, *De excessu fratris*, II, 59: *Plerique etiam opinantur, quod avis haec rogum sibi ipsa succendat et rursus de favillis suis et cineribus revivescat*, în Roelof Van Den Broek, *The Myth of the Phoenix, According to Classical and Early Christian Traditions,* Leiden, E. J. Brill, 1971.

25. *** *Scrisoarea Bisericii din Smyrna, Despre martiriul episcopului Policarp*, în Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei I. Canonul apostolic al primelor secole*, Sibiu, Editura Deisis, 2008.
26. Συμεών Ν. Θεολόγου, *ΛόγοςΔ΄* δ΄. Ζαγοραίου Δ., *Τοῦ ὁσίου καί Θεοφόπου*... Ν.Θ., Εκδοσεις Σπανός, ᾿Αθήνα.
27. Teodor al Edesei, *Filocalia*, vol. IV, trad. Dumitru Stăniloae, București, Editura Humanitas, 2008.
28. Teodor al Mopsuestiei, *Omilii Catehetice*, Omilia XV, 11, trad. Ion V. Paraschiv, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2008.
29. Tertulian, *Aux martyrs*, în *Le martyre dans l'Eglise ancienne coll. «Les pères dans la foi»*, Paris, Éditions du Migne, 1990.
30. Idem, *De corona*, Édit. introd. et commentaire par Jacques Fontaine, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.
31. Idem, *Studiu introductiv în Tratate dogmatice şi apologetice*, Ediţie bilingvă, trad. şi note de Dionisie Pârvuloiu, Iaşi, Editura Polirom, 2007.
32. Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, în „Sources Chrétiennes", No. 57. 2, Tome II (Livres VII-XII), Texte critique, traduction, notes et index par Pierre Canivet, Paris, Les Éditions du Cerf, 2001.
33. Vasile cel Mare, *Omilii şi cuvântări*, în PSB, trad. Dumitru Fecioru, Bucureşti, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2009.

III. Dicționare și enciclopedii

1. Aga, Victor, *Simbolica biblică şi creştină, Dicţionar Enciclopedic*, Timişoara, Editura Învierea, 2004.

2. Ahn, Hei Jean, *Encyclopedia of Cremation*, Edited by Douglas James Davies, Published by Ashgate Publishing Limited, Printed in Great Britain, 2005.
3. Augrain, Charles, „Martyr", în *Vocabulaire de théologie biblique*, Publié sous la direction de Xavier Leon-Dufour, Paris, Éditions du Cerf, 1981.
4. Bacht, Heinrich, *Montanisme*, în „Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire", Beauchesne, Paris, 1980, t. X, 2ème partie.
5. Bidney, David, *Cremation*, în „The Encyclopedia Americana", International Edition, Complete in Thirty Volumes, First Published in 1829, vol. 8, New York, Americana Corporation, 1967.
6. Bogaert, Pierre-Maurice, *Dizionario Enciclopedico della Bibbia*, Curatore dell'edizione italiana Romano Penna, Roma, Edizioni Borla, 1995.
7. Chevalier, Jean, Gheerbrant, Alain, *Dicționar de Simboluri*, trad. Michaela Slăvescu, Laurențiu Zoicaș, Iași, Editura Polirom, 2009.
8. Cocagnac, Maurice, *Simbolurile Biblice, Lexic Teologic*, trad. Michaela Slăvescu, București, Editura Humanitas, 1997.
9. Davies, Douglas James, Mates, Lewis H., *Encyclopedia of Cremation*, Published by Ashgate Publishing Limited, Printed in Great Britain, 2005.
10. *** *Dicționar Enciclopedic de Iudaism*. *Schiță a istoriei poporului evreu*, trad. Viviane Prager, C. Litman, Ticu Goldstein, București, Editura Hasefer, 2000.
11. *** *Dizionario di Teologia Pastorale*, a cura di Teodoro da Torre del Greco, con la collaborazione di un gruppo di specialisti, Volume Primo, A-J, Edizioni Paoline-Roma, 1962.
12. *** *Dizionario Enciclopedico Italiano*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Fondata da Giovanni Treccani, Presidente e Direttore Scientifico Aldo Ferrabino, Roma, 1955.

13. Gorokhov, Dimitri, *Encyclopedia of cremation*, Printed in Great Britain by Tj International Ltd, Padstow, 2005,
14. Iung, N., *Crémation,* în R. Naz (dir.), „Dictionaire de droit canonique”, t. IV, Paris, Letouzey et Ané, 1949.
15. Jacobsen, Thorkild, *Mesopotamian religions*, în „Encyclopedia of religion”, Second edition, Lindsay Jones, Editor in Chief, Thomson Gale, Printed in the United States of America, 2005.
16. Kernbach, Victor, *Dicționar de mitologie generală*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989.
17. Larousse, Pierre, Grand dictionnaire universel du XIX[e] siècle, Tome 1, Paris, Éditeur Larousse, 1867-1890.
18. Larson-Miller, Lizette, *Burial Services*, în „The Cambridge Dictionary of Christianity, Editor Daniel Patte, Great Britain, Cambridge University Press, 2010.
19. Lenoir, Frédéric, de Tonnac, Jean-Philippe, *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Paris, Bayard, 2004.
20. Leon-Dufour, Xavier, *Dizionario di Teologia Biblica*, Edizione italiana completamente rifusa sulla II edizione francese riveduta e ampliata, a cura di Giovanni Viola e Ambretta Milanoli, V Edizioni, Casa Editrice Marietti, 1990.
21. McKenzie, John L., *Dizionario Biblico*, Edizione italiana a cura di Bruno Maggioni, Cittadella Editrice, Assisi, 1981.
22. Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament,* București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1995.
23. Morel, Corrine, *Dizionario dei simboli, dei miti e delle credenze*, Giunti Editore, 2004.
24. Nolli, Gianfranco, *Lessico Biblico*, Editrice Studium-Roma, 1970.

25. Pearl, Chaim, *Cremation*, The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, New York: Oxford University, 1997.
26. Rahner, Karl, Vorgrimler, Herbert, *Dizionario di Teologia*, edizione italiana a cura di Giuseppe Ghiberti e Giovanni Ferretti, by Herder-Roma, 1968.
27. Sempé, Pierre, „Souffrance", în *Dictionnaire de spiritualité ascetique et mystique. Doctrine et histoire*, Beauchesne, Paris, 1990, t. XIV.
28. Valton, E., *Crémation,* în A. Vacant, E. Mangenot (dir.), „Dictionaire de théologie chatolique", t. III/2, Paris, Letouzey et Ané, 1938.

IV. Documente

1. *** *„À propos de la cremation. Une décision du concile des évèques de l`Eglise Russe Hors Frontières, în La Voie Orthodoxe"*, 4, 1994.
2. *** *Acta Apostolicae Sedis*, vol. LVI, 24 octobre 1964, p. 822 s., traduction française: Heinrich Denzinger, *Symboles et definitions de la foi catholique*, Paris, Éditions du Cerf, 2001.
3. *** *Acta Apostolicae Sedis*, vol. XVIII, Juillet 1926, pp. 282-283, traduction française: Heinrich Denzinger, *Symboles et definitions de la foi catholique*, Paris, Éditions du Cerf, 2001.
4. *** *Acta Sanctae, Sedis*, vol. XV, 1896-1897, p. 642, traduction française: Heinrich Denzinger, *Symboles et definitions de la foi catholique*, Paris, Éditions du Cerf, 2001.
5. *** Commission épiscopale de liturgie et de pastorale sacramentelle, *Pastorale des funérailles. Points de repère,* Paris, Éditions du Cerf, 2003.

6. *** *La crémation des corps et la prière de l'Église*, Congrégation romaine du culte divin, Lettre du 4 juin 1986, *La Documentation Catholique*, 1927, 2 novembre 1986.
7. *** *Le concile Vatican II à Rome*, Crèmatorium, 1962.
8. Leonis XIII, *Acta,* vol. 6, Rome, Tipografia Vaticana, 1887, traduction française: Heinrich Denzinger, *Symboles et definitions de la foi catholique,* Paris, Éditions du Cerf, 2001.
9. Rouillard, Philippe*, Histoire des liturgies chrétiennes de la mort et des funérailles*, document No. 73, Paris, Éditions du Cerf, 1999.
10. *** *Scrisoare aflată în arhivele Sfântului Sinod al Bisericii Sârbe*, în Jean-Claude Larchet, *Sfârșit creștinesc vieții noastre, fără durere, neînfruntat, în pace...*, trad. Marinela Bojin, București, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2012.
11. *** *Συνοδικά* II, Ορθόδοξον Κέντροντοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, Chambésy-Γενεύης, 1978.

V. Cărți și volume

1. Agnus, François, *Des chrétiens découvrent le Nouveau Rituel des Funérailles*, Paris, Éditions du Centurion, 1972.
2. Alexandre, Monique, *Sabia de foc și heruvimii*, trad. Francisca Băltăceanu, București, Editura Anastasia & Symposion, 2003.
3. Allloncle, Philip, *La réponse des pouvoirs publics au développement de la crémation en France*, în Marie-Jo Thiel, *Les Rites autour du mourir*, Strassbourg, Presses universitaires de Strassbourg, 2008.
4. Amigues, Maguy, *Le Chrétien devant le refus de la mort. Essai sur la Résurrection*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1981.

5. Aramini, Michele, *1500 Grammi di cenere, Cremazione e fede cristiana*, Milano, Editrice Ancora, 2006.
6. Ariès, Philippe, *Essais sur l`histoire de la mort en Occident, du Moyen Age à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.
7. Attias, Gabriel, *Enterrement et cremation dans la tradition juive*, vol. „Le rites autour du mourir", Sous la direction de Marie-Jo Thiel, Presses universitaires de Strasbourg, 2008.
8. Baslez, Marie-Françoise, *Les persécutions dans l'Antiquité, Victimes, héros, martyrs*, Paris, Fayard, 2007.
9. Baștovoi, Savatie, *Invitație la moarte* în volumul *Ce este moartea?*, ediția a II-a, Cluj-Napoca, Editura Patmos, 2006.
10. Belhassen, Patricia, *La Crémation, le cadavre et la loi*, Préface de Raymond Verdier, Editeur LGDJ, Paris, 1997.
11. Bonneau, Alexandre, *La cremation et ses bienfaits*, Paris, Éditeur E. Dentu, 1886.
12. Boulgakov, Serge, *L' Orthodoxie*, chapitre XVI «Eschatologie orthodoxe», Ed. Enotikon-Balzon d'Allonnes et Cº-1958.
13. Idem, *Ortodoxia,* trad. Nicolae Grosu, București, Editura Paideia, 1997.
14. Briancianinov, Ignatie, *Cuvânt despre moarte*, trad. Adrian și Xenia Tănăsescu-Vlas, București, Editura Sophia, 2007.
15. Breck, John, „An Orthodox Perspective of Cremation", *The Sacred Gift of Life. Orthodox Christianity and Bioethics,* Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, 1998.
16. Idem, *Darul sacru al vieții,* trad. Irineu Pop Bistrițeanul, Cluj-Napoca, Editura Patmos, 2001.
17. Idem, *Nădejdea slavei*, în volumul *Ce este moartea?*, ediția a II-a, Cluj-Napoca, Editura Patmos, 2006.

18. Buysschaert, Joris, *Israel et le Judaisme, Dans le cadre de L'Ancien Orient*, Bruges, Éditions Ch. Beyaert, 1953.
19. Bynum, Caroline Waker, *The Resurrection of the Body in Western Christianity*, 200-1336, New York, Columbia University Press, 1995.
20. Cabasila, Nicolae, *Despre Viața în Hristos*, trad. Teodor Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001.
21. Caragiu, Florin, *Antropologia iconică reflectată în opera Părintelui Dumitru Stăniloae*, București, Editura Sophia, 2007.
22. Carp, Radu, *Religia în tranziţie. Ipostaze ale României creştine*, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2009.
23. Catherine of Genoa, *Purgatism and Purgatory, The Spiritual Dialogue*, trans. Serge Hughes, London: SPCK, 1979.
24. Cheţan, Octavian, *Înhumare sau incinerare*, în „Întrebări şi răspunsuri de educaţie ateistă a tineretului", vol. II, coordonator Florin Georgescu, Editura Politică, Bucureşti, 1979.
25. Chițescu, Nicolae, Todoran, Isidor, Petreuță, Ioan, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. II, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2005.
26. Davies, Douglas James, *Cremation Today and Tomorrow*, Bramcote: Grove Books, 1990.
27. Idem, *Death, Rithual and Belief*, Printed and Bound in Great Britain by Biddles Ltd, Guildford and King's Lynn, 2002.
28. Davies, Jon, *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity*, London and New York: Routledge, 1999.
29. Davis, John J., *What about cremation? A Christian Perspective,* Winonna Lake, IN: BMH Books, 1989.
30. De Plinval, Georges, *Tertulien et le scandale de la couronne*, în „Mélanges Joseph de Ghellinck", vol. I, Gembloux, 1951.

31. Delehaye, Hyppolite, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1921.
32. Deletant, Dennis, *Teroarea comunistă în România, Gheorghiu Dej şi statul poliţienesc*, 1948-1965, trad. Lucian Leuştean, Iaşi, Editura Polirom, 2001.
33. Dell' Acqua, Fabio, *Sulla cremazione dei cadaveri*, Milan, Editrice Rechiedei, 1874.
34. Deproost, Paul-Augustin, *Les métamorphoses du phénix dans le christianisme ancien*, „L'Oiseau entre ciel et terre", Colloque international organize du 17 au 20 juin 2004 par les *Cahiers Kubaba* [Université de Paris-I-Panthéon-Sorbonne] et la ville de Hérisson, Paris, Éditions L'Harmattan, 2006.
35. Δουνδουλακη, Εμμανουλ Κ., *Η καυση των νεκρων στην Ορθοδοξη Εκκλησια (Μελέτες Ορθοκδόξον Θεολογίας)*, Θεσσαλονικη, Εκδοσεις Πουρναρα, 2003.
36. Dumas, S., *De la crémation des corps au point de vue historique, hygiénique et religieux*, „La Controverse et le Contemporain", t. IX, février 1887.
37. Eliade, Mircea, *Istoria Credințelor și Ideilor Religioase*, trad. Cezar Baltag, București, Editura Științifică, 1991.
38. Evdokimov, Paul, *Ortodoxia*, trad. Irineu Ioan Popa, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996.
39. Filoramo, Giovanni, *Istoria Religiilor*, vol. I, *Religiile antice*, trad. Smaranda Scriitoru și Cornelia Dumitru, Iași, Editura Polirom, 2008.
40. Filoramo, Giovanni, Massenzio, Marcello, Raveri, Massimo, Scarpi, Paolo, *Manual de istorie a religiilor*, trad. Mihai Elin, București, Editura Humanitas, 2003.
41. Geary, Patrick J., *Le vol des reliques au Moyen Âge*, Paris, Éditions Aubier, 1993.
42. Gillet, Olivier, *Religie şi naţionalism, Ideologia Bisericii Ortodoxe Române sub regimul comunist*, trad. Mariana Petrişor, Bucureşti, Compania AltFel, 2001.

43. Gnoli, Gherardo, Vernant, Jean-Pierre, *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Londres-Paris, Cambridge University Press-Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1982.
44. Guarducci, Margherita, *Cristo e San Pietro in un documento precostantiniano della necropoli vaticana*, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1953.
45. Hanus, Michel, *Enjeux éthiques de la cremation: l'importance de bonnes practiques*, în Marie-Jo Thiel, *Les Rites autour du mourir*, Strassbourg, Presses Universitaires de Strassbourg, 2008.
46. Hapgood, Isabel, *Service Book of the Holy-Orthodox Catholic Apostolic Church*, Englewood, NJ: Antiochian Orthodox Christian Archdiocese, 1996.
47. Hauger, Sébastien, *Lorsque le droit saisit la mort*, în Marie-Jo Thiel, *Les Rites autour du mourir*, Strassbourg, Presses Universitaires de Strassbourg, 2008.
48. Head, Joseph, Cranston, S. L., *Reincarnation: The Phoenix Fire Mystery*, New York: Julian Press/Crown Publishers, 1977.
49. Herodot, *Istorii, Cartea a-II-a Euterpe*, Ediție bilingvă, vol. II, trad. Felicia Ștef, Colecția Universitas, 1998.
50. Idem, *The Histories*, The Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.
51. Hitchins, Keith, *The Romanian Orthodox Church and the State*, în B.R. Bociurkiw, J.W. Strong şi J.K. Laux, *Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe*, University of Toronto Press, Macmillan, London, 1975.
52. Holmes, Michael W., *The Apostolic Fathers in English*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1989.
53. Ică, Ioan I. jr, *Canonul Ortodoxiei. Canonul apostolic al primelor secole*, I, Sibiu, Editura Deisis, 2008.

54. *** *Învățătură de credință creștină ortodoxă*, Cluj-Napoca, Imprimeria Ardealul, 1993.
55. J. Schmidt, Alvin, *Dust to Dust or Ashes to Ashes? A Biblical and Christian Examination of Cremation*, Regina Orthodox Press Inc., Salisbury MA, 2005.
56. Jankélévitch, Vladimir, *La Mort,* Paris, Éditions Flammarion, 1966.
57. Kalomiros, Alexandros, *Sfinții Părinți despre originile și destinul cosmosului și omului*, Sibiu, Editura Deisis, 2003.
58. Kaplan, Michel, *De la dépouille à la relique: formation du culte des saints à Byzance du V*[e] *au XXII*[e] *siècle*, în Edina Bozoky, Anne-Marie Helvétius (dir.), „Les reliques. Objets, cultes, symboles: Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4-6 septembre 1997", Turnhout, Brepols, 1999.
59. Kittel, Gerhard, *Theologisches Wörter-buch zum Neuen Testament,* Stuttgart, Verlag W. von Kohlhammer, vol. I, 1932.
60. Kligman, Gail, *Nunta Mortului. Ritual. Poetică și cultură în Transilvania,* trad. Mircea Boari, Runa Petringenaru, Georgiana Fârnoagă, Iași, Editura Polirom, 1998.
61. Kuberski, Piotr, *Le christianisme et la cremation, Sciences humaines et religions*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2012.
62. Lagrange, Marie-Joseph, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1905.
63. Lambiasi, Francesco, *La parrocchia vive la domenica, Atti del Convegno Unitario dei Direttori degli Uffici Catechistici Diocesani, Uffici Liturgici Diocesani, Caritas Diocesane*, (Lecce, 14-17 giugno 2004), Bologna, Edizioni Dehoniane, 2005.
64. Larchet, Jean-Caude, *Sfârșit creștinesc vieții noastre, fără durere, neînfruntat, în pace...*, trad. Marinela Bojin, București, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2012.

65. Lebrun, Dominique, Gueneley, Philippe, *Dans l'espérance chrétienne, Célébrations pour les défunts*, Paris, Desclée-Mame, 2008.
66. Léon-Dufour, Xavier, *Dizionario del Nuovo Testamento*, Brescia, Editrice Queriniana, 1978.
67. Mantzaridis, Georgios, *Morala creștină*, trad. Cornel Constantin Coman, București, Editura Bizantină, 2006.
68. Martin-Achard, Robert, *De la mort a la Resurrection d'après l'Ancient Testament*, Bibliothèque Théologique, Delachaux et Niestlé, 1956.
69. Mălăești, Ion Popescu, *Ardem sau îngropăm morții?*, în vol. *Varia*, București, Editura România Mare, 1932.
70. Mitropolitul Bartolomeu, *Corupția spirituală. Texte social-teologice*, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2011.
71. Morin, Edgar, *L'homme et la mort*, Paris, Éditions du Seuil, 1970.
72. Necula, Nicolae D., *Atitudinea Bisericii față de incinerare,* București, Editura Basilica, 2013.
73. Nellas, Panayotis, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, trad. Ioan. I. Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 1999.
74. Nérard, François Michaud, *La révolution de la mort,* Préface de Didier Sicard, Postface de Bertrand Delanoë, Paris, Espace Éthique, Éditions Vuibert, 2007.
75. Νικοδήμου ῾Αγιορείτου, *Πηδάλιον*, Εκδοσεις Αστήρ, Αθήνα, 1993.
76. Nicolescu, Basarab, *Moartea astăzi*, trad. Mirabela Fătu, Bucureşti, Editura Curtea Veche, 2008.
77. Nygren, Anders, *Agape and Eros, The Christian Idea of Love*, trans. Philip S. Watson, Chicago, University of Chicago Press, 1982.
78. Obayashi, Hiroshi, *Death and after life, perspectives of world religions*, Printed in the United States of America, 1992.

79. Payne, John Barton, *Burial*, în Geoffrey W. Bromiley, (ed.), „The International Standard Bible Encyclopedia", vol. I, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1956.
80. Perrinelle, Charles, *La Crémation ou la Mort*, Paris, Librairie d'éducation laïque, 1880.
81. Pestroiu, David, *Spre viața veșnică..., Rânduieli ortodoxe pentru înmormântare și parastase*, București, Editura Cuvântul Vieții, 2013.
82. Preda, Radu, *Comunismul, o modernitate eșuată*, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2009.
83. Quasten, Johannes, *Patrology*, vol. I, „The Beginnings of Patristic Literature", Utrecht, Brussels, Spectrum Publishers, 1950.
84. Quispel, Gilles, Zandee, Jan, *Some Coptic fragments from Martyrdom of St. Pantoleon*, Amsterdam, North Holland Publishing Company, 1962.
85. Rabbi Eliezer ben Hourqenos, *Pirqé de Rabbi Eliezer*, traduction Eric Smilévitch et Marc Alain Ouaknine, Éditions Verdier, Lagrasse, 1983.
86. Rahner, Karl, *Questions dogmatiques se rapportant à la dévotion pascale*, „Écrits théologiques", Tome VIII, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1967.
87. Idem, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, Paris, Éditions du Centurion, 1983.
88. Ratzinger, Joseph, *La Comunione nella Chiesa*, traduzione dal tedesco di Giuseppe Reguzzoni, Milano, Edizioni San Paolo, 2004.
89. Răducă, Vasile, *Antropologia Sfântului Grigore de Nyssa,* București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996.
90. Remete, George, *Dogmatica Ortodoxă*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2012.
91. Ricca, Paolo, *La nozione di martirio nel cristianesimo*, în „Il martirio. Nell'esperienza religiosa di ebrei, cristiani

e musulmani, Le religioni. Nella costruzione dell'unità Europea", a cura di Patrizia Pezzi, Milano, Quaderni Nangeroni, Mimesis, 2005.

92. Rordorf, Willy, „L'espérance des martyrs chrétiens", în *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens*, Paris, Beauchesne, 1986.
93. Rotar, Marius, *Eternitate prin cenușă. O istorie a crematoriilor și incinerărilor umane în România secolelor XIX-XXI*, Iași, Editura Institutul European, 2011.
94. Rotar, Marius, Rotar, Corina, *Murire și Moarte în România secolelor XIX – XX. Lucrările conferințelor naționale*, Alba Iulia, 11-12 octombrie, Editura Accent, 2007.
95. Runciman, Steven, *The Great Church in Captivity. A study of Patriarchate of Constantinople from the Eve of Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge, Printed in the United Kingdom at the University Press, 2003.
96. Rush, Alfred, *Death and Burial in Christian Antiquity*, Washington, D.C., The Catholic University of America, 1941.
97. Rutherford, Richard, *Honoring the Dead, Catholics and Cremation Today*, Minnesota, The Liturgical Press, 2001.
98. Ryken, Leland, *Le Immagini Bibliche, Simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia*, Edizione italiana a cura di Marco Zappella, Milano, Edizioni San Paolo, 2006.
99. Santaner, Marie-Abdon, *Poussière ou cendre? Inhumation ou incinération*, Paris, Éditions Médiaspaul, 1997.
100. Saxer, Victor, Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine, Paris, Éditions Beauchesne, 1980.

101. Schmitt, Jean-Claude, „Les reliques et les images”, în Edina Bozoky, A.-M. Helvétius, *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Actes du colloque international de l'université du Littoral-Côte d'opale, 4-6 septembre, 1997, Bruxelles, Brepols-Publishers, 1999.
102. Scrima, André, *Antropologia apofatică*, volum îngrijit de Vlad Alexandrescu, București, Editura Humanitas, 2005.
103. Shahovskoi, John, *The Church and the Cremation Problem*, în „Church Life Bulletin”, translated from Russian by Fr. Alvian Smirensky, Holy Trinity Cathedral, November, 1962.
104. Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejdii și iadul smereniei*, trad. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 2001.
105. Sodi, Manlio (a cura), *Testimoni del Risorto, Martiri e Santi di ieri e di oggi nel Martirologio Romano*, Edizioni Messaggero Padova, 2006.
106. Souffron, Valèrie, *Choix de mort. Choix de vie. Brûler et non pourrir. Pour une socio-anthropologie de la crémation*, Thèse de doctorat de sociologie, Université de Toulouse-Le Mirail, 1999.
107. Stăniloae, Dumitru, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 1987.
108. Idem, *Spiritualitate și Comuniune în Liturghia Ortodoxă*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2004.
109. Idem, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 1990.
110. Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003.
111. Steccanella, Valentino, *Guerre aux morts: ou inhumation et crémation: considérées au point de vue historique, hygiénique, économique, religieux et social*, Dijon, Imprimerie J. Marchand, 1880.

112. Steinhardt, Nicolae, *Jurnalul Fericirii*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1992.
113. Στράγκα, Θ., *ΕκκλησίατῆςἙλλάδος-Ἱστορίαἐκπηγῶν ἀψενδῶν 1817-1967*, τ. Γ', Αθῆναι.
114. Streza, Ciprian Ioan, *Sfânta Euharistie-Hrană vieții veșnice și putere a predării întregii existențe lui Dumnezeu*, în „Eucharist and Martyrdom, From The Ancient Catacombs to the Communist Prisons”, vol. I, 6-8 may, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2014.
115. Suchecki, Zbigniew, *La cremazione dei cadaveri nel diritto canonico*, Rome, Pontificia Universitas Lateranensis, 1990.
116. Șerboianu, Calinic I. Popp, *Cremațiunea și religia creștină*, Ediție îngrijită, selecția textelor, studiu introductiv, bibliografie, rezumat în limba engleză și anexe de Marius Rotar, Iași, Editura Institutul European, 2012.
117. Tacitus, *The Annals*, The Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1943.
118. Tefft, Alexander, *Lecture, Body, Soul, Spirit*, The Institute for Orthodox Christian Studies, November 20, 2009.
119. The Elder, Pliny, *Natural History*, The Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968.
120. Thomas, Louis-Vincent, *Le cadavre. De la biologie à l'anthropologie*, Bruxelles, Complexe, 1980.
121. Idem, *Rites de mort. Pour la paix des vivans*, Paris, Éditions Fayard, 1985.
122. Thunberg, Lars, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. Anca Popescu, Bucureşti, Editura Sophia, 2005.
123. Van Den Broek, Roelof, *The Myth of the Phoenix, According to Classical and Early Christian Traditions*, Leiden, E.J. Brill, 1971.

124. Voicu, Constantin, *Patrologie*, vol. I, București, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2009.
125. Von Speyr, Adrienne, *Misterul morții*, trad. Alexandru Șahighian, București, Editura Anastasia, 1996.
126. Winling, Raymond, *La Résurrection et l'Exaltation du Christ dans la littérature de l'ère patristique*, Théologies, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000.
127. Zamboni, Stefano, *Chiamati a seguire l'Agnello. Il martirio compimento della vita morale*, Edizioni Dehoniane Bologna, 2007.

VI. Articole și studii

1. A.S., *În vremea crematoriului*, în „Biserica Ortodoxă Română", seria III, anul XLVI, nr. 5 (566), mai, 1928.
2. *** *Adio, scump tovarăş*, în „Scînteia", anul XXXIV, nr. 6569, 25 martie, 1965.
3. *** *Anti-clérical roussillonnais*, 1er fevrier 1891.
4. Arghezi, Tudor, *Adio…*, în „Scînteia", anul XXXIV, nr. 6565, 21 martie, 1965.
5. *** *La prassi del martirio ieri e oggi*, Quaderni ASAL, nuova serie, Anno I, numero 3, maggio-giugno, periodico bimestrale della cooperativa „Servizio Missionario", 1978.
6. Ayr, Giovanni Battista, *La cremazione e l'igiene*, în „Annali di chimica", vol. 55, série 3, fasc. 6, décembre, 1877.
7. Biroul de Presă al Patriarhiei Române, *Precizare: Biserici diferite – practici diferite*, în „Ziarul Lumina", săptămânal de spiritualitate şi atitudine creştină, 22 ianuarie 2013.
8. Bonnard, Pierre, *Mourir et vivre avec Jésus Christ selon Saint Paul*, în „Revue d'histoire et de philosophie religieuses", 36, Editeur s.n., 1956.

9. Bossy, Raoul, *Religious Persecutions in Captive Romania*, în „Journal of Central European Affairs”, vol. 15, nr. 2, iulie 1955.
10. Bria, Ion, *Introducere în ecleziologia ortodoxă*, în „Studii Teologice”, nr. 7-10, 1976.
11. Chițescu, Nicolae, *Conferința Panortodoxă de la Rhodos*, în „Biserica Ortodoxă Română”, anul LXXIX, nr. 9-10, septembrie-octombrie, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 1961.
12. Coletti, Ferdinando, *Sulla incinerazione dei cadaveri. Considerazioni e proposte*, în „Gazetta medica italiana. Provincie Veneto”, 14 juillet, 1866.
13. *** *Congrés universel des libres penseurs*, Paris, 15-20 septembre, 1889, Compte rendu officiel, Paris, E. Dentu, 1890.
14. *** *Contemporany Moral Issues Facing the Orthodox Christian*, Minneapolis, 1982.
15. Cosma, Sorin, *Cuvânt de învățătură despre cinstirea sfintelor moaște*, în „Mitropolia Banatului”, anul XXXVI, mai-iunie, 1986, nr. 3, Timișoara, Editura Mitropoliei Banatului, 1986.
16. *** *Cremation vs. Burial Rites*, în „Orthodox Observer”, 7 decembrie, 1998.
17. *** *Cuvânt înainte*, în „Flacăra Sacră”, I, 1, 1934.
18. *** *Dr. Petru Groza*, în „Scînteia”, anul XXVII, nr. 4107, 8 ianuarie, 1958.
19. *** *Dr. Petru Groza*, în „Scînteia”, anul XXVII, nr. 4110, 11 ianuarie, 1958.
20. *** *Extras din sumarul Sfântului Sinod, 15 iunie, 1928, cu privire la incinerarea morţilor*, în „Apostolul”, anul X, nr. 1-2, ianuarie, 1933.
21. *** *Funeraliile tovarășei Alexandrina Ceaușescu*, în „Scînteia”, XLVI, nr. 10850, 8 iunie, 1978.
22. *** *Funeraliile tovarăşului Andruţă Ceauşescu*, în „Scînteia”, XLI, nr. 9122, 18 aprilie, 1972.

23. *** *Funeraliile tovarăşului Emil Bodnăraş*, în „Scînteia", anul XLV, nr. 10399, 29 ianuarie, 1976.
24. Galeriu, Constantin, *Cinstirea sfintelor moaşte*, în „Mitropolia Banatului", anul XXX, nr. 10-12, 1980.
25. Gaouette, Nicole, *What Jesus Hoax Could Mean for Mideast Antiques*, în „Christian Science Monitor", June 19, 2003.
26. Genre, Ermanno, *Morte e sepoltura nella cultura e spiritualità*, în „Rivista Liturgica", 93/5, 2006.
27. Gordon, Vasile, *O întrebare tot mai actuală: Îngropăm morţii sau îi ardem?*, în „Ziarul Lumina", săptămânal de spiritualitate şi atitudine creştină, 21 aprilie 2013.
28. Guido, Vecchi Gian, *Si della Chiesa alla cremazione Ceneri disperse in luoghi sacri*, în „Corriere della Sera", 12 novembre 2009.
29. Hameline, Jean-Yves, *Quelques incidences psychologiques de la scène rituelle des funérailles*, în „La Maison-Dieu", 101 (1er trimestre 1970).
30. Harakas, Stanley Samuel, *Contemporary Moral Issues Facing the Orthodox Christian*, Minneapolis, 1982.
31. Idem, *Health and Medicine in the Eastern Orthodox Tradition*, New York, 1990.
32. Χατζηνικολάου, N., *„Καύση Λόγος ἀμετάκλητη λήθη ἤ αἰώνια μνήμη"*, Καθημερινή 17/1/1999.
33. Himcinschi, Mihai, *Bolile şi moartea în viziunea epicureismului contemporan*, în vol. „Sensul vieţii, al suferinţei şi al morţii", Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2008.
34. *** *Hotărârea Sfântului Sinod este redată în articolul: Nu merge cu arderea morților*, în „Biserica Ortodoxă Română", anul XLVI, nr. 5 (566), mai, 1928.
35. Hugues, Jean Claude, *La crémation et ses risques pour l`anthropologie chrétienne*, în „La Maison-Dieu", 213, 1998/1.

36. *** *Inima tovarășului Gheorghiu-Dej a încetat să bată*, în „Scînteia", anul XXXIV, nr. 6564, 20 martie, 1965.
37. *** *Împărtășesc durerea poporului român*, în „Scînteia", anul XXXIV, nr. 6564, 20 martie, 1965.
38. *** *Journal officiel de la République française. Débats parlementaires.*
39. Jurcan, Emil, *Zâmbetul morţii în Hristos. Moartea şi suferinţa în marile religii şi împlinirea ei în creştinism*, în vol. „Sensul vieţii, al suferinţei şi al morţii", Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2008.
40. Kontoglu, Fotis, *Ekklesiastika Hemerologia*, în „Orthodoxos Typos", nr. 131, Atena, 1 ianuarie, 1971.
41. Kyriakakis, James, *Byzantine Burial Customs: Care of the Deceased from to the Prothesis*, în „The Greek Orthodox Theological Review", 19, 1974.
42. *L'Athée*, 1er août 1870, texte cité par J. Lalouette, *La libre pensée, L'Église et la crémation*, în „Le Mouvement social" 179, avril-juin, 1997.
43. *** *La cabinetul de lucru al tovarășului Gheorghiu-Dej*, în „Scînteia", anul XXXIV, nr. 6565, 21 martie, 1965.
44. *** *La Crémation, l'autre chemin*, F.F.C., s.d. 1995.
45. Lemaire, Andre, *Burial Box of James the Brother of Jesus*, în „Biblical Archaeology", November-December, 2002.
46. Mauro, Cynthia, *Choisir la crémation aujourd'hui*, în „Études sur la mort", 132, L'Esprit du temps, 2007/2.
47. Morar, Nicolae, *Apostolicitatea cinstirii sfintelor moaște*, în „Mitropolia Banatului", anul XXXVIII, martie-aprilie, nr. 2, Timișoara, Editura Mitropoliei Banatului, 1988.
48. Niehoff, Maren Ruth, *The Phoenix in Rabbinic Literature*, în „The Harvard Theological Review 3", Vol LXXXIX, July 1996.
49. Pâgleşan, Andrei, *Biserica este împotriva incinerării umane*, în „Ziarul Lumina", săptămânal de spiritualitate şi atitudine creştină, 13 ianuarie, 2012.

50. Peckstadt, Ignace, *Quelques reflexions orthodoxes conernant la cremation*, în „Contacts", Revue Française de L'Orthodoxie, Tome XXXXIX[e], Anne-№ 179, 3[e] Trimestre, 1997.
51. Phipps, William E., *The Consuming Fire for Corpses*, în „Christian Century", March 4, 1981.
52. Pinchon, Élise-Marie, *Bucuria la martirii din secolul al II-lea*, în „Altarul Banatului", anul XI (L), nr. 4-6, aprilie-iunie, 2000.
53. Popa, Gheorghe-Cristian, *Noi hotărâri ale Sfântului Sinod, Biserica Ortodoxă respinge practica incinerării*, în „Ziarul Lumina", săptămânal de spiritualitate şi atitudine creştină, 26 iulie 2012.
54. Prelipcean, Vladimir, *Incinerarea morţilor şi teologia ortodoxă*, în „Studii Teologice", seria II, anul XIV, nr. 7-8, septembrie-octombrie, 1962.
55. Idem, *În legătură cu problema incinerării*, în „Biserica Ortodoxă Română", seria XXXV, nr. 11-12, noiembrie-decembrie, 1967.
56. Prescure, Vasile, *Prezența și lucrarea harului divin în moaștele sfinților*, în „Mitropolia Olteniei", anul XXXII, nr. 7-9, iulie-septembrie, 1980.
*57. *** Lotar Rădăceanu*, în „Scînteia", anul XXIV, nr. 3372, 27 august 1955.
58. Remete, George, *Cinstirea sfintelor moaște în lumina învățăturii ortodoxe despre îndumnezeirea omului*, în „Mitropolia Ardealului", anul XXX, nr. 1-2, ianuarie-februarie, 1985.
59. Schnitzer, Giuseppe, *Minucio Felice e la cremazione*, în „Religio", vol. X, 1934.
60. Schöch, Nikolaus, *Die Feuerbestattung im Recht der Katholischen Kirche*, în „Periodica de re canonica", 96, 2007.
61. Scriban, Iuliu, *Păcatul arderii morții*, în „Biserica Ortodoxă Română", ianuarie-februarie, nr. 1-2, anul LIV, București, 1936.

62. Sebeșan, Nicolae, *Este incinerarea interzisă de Biserică?*, în „Mitropolia Banatului”, anul XXXVIII, ianuarie-februarie, nr. 1, 1988.
63. Stăniloae, Dumitru, *Incinerare*, în „Telegraful Român”, anul LXXXVIII, nr. 3, Sibiu, 14 ianuarie, 1940.
64. Idem, *Sfințenia în ortodoxie*, în „Ortodoxia”, anul XXXII, nr. 1, ianuarie-martie, 1980.
65. *** *The Church Messenger*, from 22 september, 1996.
66. Tuchichinsky, Yechiel Michel, *Ask the Rabbi*, în „Ohr Somayach International”, no. 239, June 5, 1999.
67. Ulea, Alexandru, *Incinerarea desconsideră demnitatea trupului*, în „Ziarul Lumina”, săptămânal de spiritualitate şi atitudine creştină, 29 ianuarie, 2011.
68. Von Geisau, Hans, *Der kleine Pauly*, vol. IV, coord. Konrat Ziegler, Walther Sontheiner, D.S.V., 1964.

VII. Cursuri de specialitate

1. Mureşan, Radu Petre, *Anunţul morţii şi practici funerare în societatea românească după 1990*, Curs de Misiologie şi Ecumenism, pentru uz intern, 2011.
2. Remete, George, *Curs de Dogmatică*, pentru uz intern, Alba Iulia, 2005.

VIII. Materiale audio

1. Ică, Ioan I. jr., Conferinţa: *Despre împărtășirea continuă*, susţinută la Orăştie, 13 februarie 2014.

IX. Adrese website

1. Di Molfetta, Felice, *Inumazione e cremazione, tradizione cristiana, ritualità, legislazione*, în http://www.rivistaliturgica.it/upload/2006/articolo5_739.asp (accesat la data de 21.07.2014).
2. *** *Didascalia Apostolorum*, în http://www.bombaxo.com/didascalia.html (accesat la data de 28.11.2013).
3. ****Eglise de la confession D'Augsbourg, D'Alsace et de Lorraine. Vade Mecum: Le Pasteur*, Livre III, în http://luther.mulhouse.pagesperso-orange.fr/Vademecum/Livre%203/Html/LIVRE%20III.htm (accesat la data de 21.07.2014).
4. Găitănaru, Andrei, *Respingerea incinerării. Argumentele Tradiției. Tăcerea Patriarhiei*, în http://m.hotnews.ro/stire/14077740 (accesat la data de 14.08.2014).
5. *Hotărârea Mitropoliei referitoare la incinerare*, în http://cbrom.de/de/node/54 (accesat la data de 18.08.2014).
6. http://www.lifegem.com (accesat la data de 17.07.2014).
7. http://www.memorialspaceflights.com (accesat la data de 17.07.2014).
8. Mitropolitul Nicolae al Mesoghiei și Lavreoticii, *Incinerarea morților*, în http://www.pemptousia.ro/2013/03/incinerarea-mortilor/ (accesat la data de 16.08.2014).
9. http://www.promessa.se (accesat la data de 17.07.2014).
10. http://www.reportervirtual.ro/2013/01/ne-a-placut-in-print-andrei-plesu-in-dilema-veche-despre-cazul-sergiu-nicolaescu.html (accesat la data de 18.08.2014).
11. http://www.stiri.com.ro/stire-42936/sergiu-nicolaescu-intrebarile-unui-weekend-indoliat.html#.U_En0vmSx2s (accesat la data de 18.08.2014).
12. Idem, în http://ziarullumina.ro/moartea-ca-trecere-de-

la-viata-temporala-la-viata-eterna--85274.html (accesat la data de 13.03.2013)

13. Wehr, Kathryn, *The Orthodox Bioethics of Cremation*, în http://www.orthodoxytoday.org/OT/view/wehr-the-orthodox-bioethics-of-cremation (accesat la data de 28.11.2013).
14. William Devlin, *Cremation, the Catholic Encyclopaedia*, în http://www.newadvent.org/cathen/04481c.htm (accesat la data de 25.03.2014).

Postfață*

Evenimentul cultural reprezentat de apariția acestei cărți își are rădăcinile în demersul pe care părintele diacon Răzvan Brudiu l-a avut pe parcursul a mai multor ani de studii și anume, în ceea ce a concretizat în teza dânsului de doctorat. Tema este una provocatoare, pentru că, în primul rând, abordează un subiect aproape inexistent în cercetarea teologică academică, iar, pe de altă parte, este provocatoare pentru faptul că, la rândul ei, tema aceasta naște pentru viitor și alte posibile subiecte care vor putea fi analizate, fie în studii de specialitate, fie în analize la însăși tema aceasta, fie în alte teze de doctorat.

Trebuie remarcat din capul locului faptul că, părintele diacon Răzvan Brudiu are un adevărat talent – în sensul bun al cuvântului – în a scrie. Parcurgerea cărții de față arată o sensibilitate aparte a autorului în „mânuirea" cuvântului și a ideilor pe care le îmbracă cu aceste cuvinte. De asemenea, cartea scoate în evidență faptul că, autorul este un teolog preocupat în mod real de problema pe care o dezbate. Lucrarea de față transmite foarte multe lucruri și, totodată, aduce în prim-plan chestiuni „arzătoare", lucrurile fiind cu atât mai elocvente, cu cât paginile ei tratează o temă care are de a face cu focul. Este, de fapt, tema sau laitmotivul – sau unul dintre laitmotivurile cărții de față – cu care autorul inițiază analiza domniei sale. Cartea debutează,

---

* Rândurile de faţă reprezintă expunerea liberă de la lansarea cărţii în Aula Facultăţii de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia. Am decis să eliminăm doar acele pasaje de oralitate excesivă, inerente unei expuneri libere, dar care dau momentului culoare şi savoare. Totuşi, am păstrat o anumite oralitate a exprimării (inclusiv unele repetiţii) şi în forma aceasta scrisă a *Postfeţei*, tocmai pentru a face cât mai accesibilă analiza oricărui gen de cititor, fie el teolog, fie simplu lector pasionat de tema prezentată.

așadar, cu tema focului, care, înainte de orice, fascinează. Știm că și copiii, mai ales cei mici, sunt atrași de foc, iar părinții trebuie să aibă mereu grijă să nu ajungă pe mâna lor surse de foc. Așadar, focul fascinează; a fascinat dintotdeauna, de la începuturile lumii, a creației. Teologia noastră vorbește despre foc. Noi înșine știm că Dumnezeul nostru este „foc mistuitor", și în rugăciunile pe care le rostim în canonul Sfintei Împărtășanii Îl rugăm mereu pe Dumnezeu să nu vină peste noi acel foc ce mistuiește, ci acela care încălzește și luminează.

Părintele diacon Răzvan Brudiu abordează tema aceasta a focului sub diverse aspecte. În primul și în primul rând, pleacă de la constatarea ideii că, Dumnezeu este (și) foc. Apoi, vorbește despre focul mistuitor, despre focul ritual, despre focul vizionar și despre focul purificator și al judecății. Toate aceste teme sau subteme le încadrează într-un capitol care face referire și trimitere directă la perspectiva Vechiului Testament. Însă, această perspectivă a Vechiului Testament este abordată abia după ce sunt puse bazele unor tradiții și obiceiuri prezente și în ritualurile funerare ale altor religii. Fără a insista în mod exhaustiv asupra acelora, cititorul poate constata, totuși, că ele sunt determinante pentru înțelegerea structurii cărții. Ceea ce este important, însă, este faptul că această carte are un „miez" al ei, un „sâmbure" al ei, o „inimă" a ei și, dacă încercăm să identificăm acest „sâmbure", acest „miez", această „inimă", vom constata –la lecturarea textului, că această „inimă" este chiar în „inima" cărții, adică acolo unde se întretaie „meridianele". Observăm, așadar, că, structura cărții este determinată de existența celor cinci capitole. Capitolul din mijloc, cel de-al treilea, este el însuși, capitolul „centru" al cărții. Și, de departe, este, din punct de vedere strict teologic, cel mai consistent și mai grăitor, fiind intitulat sugestiv „Elemente de antropologie teologică ortodoxă". Dar, lecturând și mai atent acest întreg capitol al treilea, vom observa că, exact în mijlocul lui, adică la aliniatul al treilea, există următoarea formulare: „Hris-

tos – Viața în moarte. De la Mormântul lui Hristos la mormântul nostru”. Din perspectiva lectorului, acest subcapitol este, de fapt, „inima” întregii lucrări. Dacă s-ar citi doar acest subcapitol, care este extraordinar de bine închegat și foarte bine redactat, foarte bine scris, cu substanță, cititorul poate să-și facă, deja, o părere asupra întregii perspective pe care o oferă cartea. Lucrul nu este întâmplător, pentru că, pentru noi, creștinii, centrul a tot ceea ce există este Hristos. Putem afirma, fără a greși, așadar, că, acest subcapitol este centrul și „inima” cărții. Desigur, aici se vede și abilitatea autorului de a structura lucrarea astfel încât ea să aibă un centru, iar strict teologic, pastoral-misionar, acest centru al cărții stă și sub Pronia Divină, care l-a însoțit pe alcătuitorul ei pe tot parcursul studiilor sale. Acest mic subcapitol – „Hristos – Viața în moarte...” –, spune totul despre carte, despre temă și despre concluziile finale ale cărții. Ceea ce este, însă, important din acest punct de vedere este faptul că, după fiecare capitol, autorul rezumă ceea ce scrie sau descrie în capitolul respectiv, în concluzii, astfel încât cititorul, în lipsă de timp suficient pentru o lecturare completă, ar proceda doar la citirea acelor concluzii plasate după fiecare capitol, și-ar face deja, schematic, o idee despre conținutul lucrării. Cu atât mai mult, concluziile finale – departe de a repeta concluziile sau anumite idei din concluziile de după fiecare capitol – readuc o sinteză indispensabilă înțelegerii temei, dar care își are bazele tocmai în acel subcapitol-„inimă” al cărții de care vorbim.

Ideile pe care autorul le tratează în capitolul în care abordează problematica morții, a incinerării și a Învierii din perspectivă patristică, sunt prelucrate într-o sinteză-esență pe care le expune în acel capitol „Hristos – Viața în moarte...”. După ce tratează problema focului sub diversele sale aspecte, atât din perspectiva Vechiului Testament, cât și a Noului Testament, autorul trece la tratarea temei incinerării în primul mileniu creștin. Așa își intitulează cel de-al doilea capitol. Dar, acest al doilea capitol mai

conține un termen: „controverse", arătând prin aceasta faptul că, incinerarea nu a fost niciodată o problemă pe care Biserica s-o bagatelizeze. Ea a născut, naște și va naște controverse până la sfârșitul veacurilor. Urmează, apoi, capitolul central, al elementelor de antropologie teologică ortodoxă, deja amintit mai sus. Așa cum am arătat, este cel mai important dintre cele cinci mari capitole datorită faptului că, întregul discurs teologic al Bisericii – atunci când abordează problematica incinerării – se centrează pe ceea ce numim „antropologie teologică", sau „elemente de antropologie iconică". De fapt, acesta este registrul în care își plasează Biserica răspunsul și argumentarea ei atunci când vine în conflict deschis cu susținătorii practicii cremaționiste.

Capitolul al patrulea al lucrării prezintă poziția Bisericii Catolice și a Bisericilor Ortodoxe locale vizavi de practica incinerării, pentru Biserica Romano-Catolică, problematica aceasta a incinerării trezind încă de timpuriu discuții și controverse, fiind abordată într-o manieră care prezintă o anumită evoluție în înțelegerea practicilor. Dacă înainte de Conciliul II Vatican (1962-1965) poziția Bisericii Catolice a fost inflexibilă în ceea ce privește practica incinerării – și ne referim aici doar la celebrul decret al Papei Leon al XIII-lea –, în timpul Conciliului II Vatican încep să aibă loc, treptat, dezbateri legate de această provocare, după Conciliul II Vatican Biserica Catolică nuanțându-și, oarecum, poziția aceasta raportată la incinerare, nuanțare care, însă (atenție!), nu se deosebește cu mult față de ceea ce Biserica Ortodoxă încearcă să spună referitor la practica incinerării.

Ultimul capitol, intitulat „Aspecte ale înhumării și incinerării în perioadele interbelică, comunistă și postdecembristă, în România", este unul interesant, întrucât transmite informații legat de un anumit tipar de gândire al societății în perioada interbelică, dar care își găsește anumite ecouri în perioada comunistă. Perioada postdecembristă ne este, însă, tuturor mult mai familiară, prin aceea că, am fost și suntem martorii prezentelor

discuții referitoare la această temă. Este important ceea ce constată autorul în acest capitol și anume, faptul că, pentru ideologia comunistă din România, incinerarea nu a constituit niciodată o problemă care să fie absolutizată; mai mult, comuniștii nu au luptat pentru a o impune, chiar printre ei fiind foarte mulți care nu au recurs la practica incinerării, ci la cea a înhumării. Mult mai agresiv este, din nefericire, tonul în perioada postdecembristă în ceea ce privește practica incinerării pentru că, în numele libertății de expresie, de multe ori tonul celor care sunt „pro" cremațiune atinge uneori jigniri, injurii, iar cei care sunt considerați a fi susținătorii practicii tradiționale de înhumare sunt de foarte multe ori asimilați cu o specie înapoiată, care nu ar mai ține, chipurile, pasul cu modernitatea.

La finalul acestei scurte analize, propunem tuturor celor care vor lectura această carte să se întoarcă, la acel fragment, pe care noi l-am considerat a fi „inima inimii" cărții:

„Primii creștini au respins incinerarea, îngropându-și, în mare măsură, morții, pentru că avuseseră un model în acest sens, și anume îngroparea lui Iisus Hristos. Acesta a fost și încă este un motiv important pentru care creștinii resping incinerarea (...) *De asemenea, este important să amintim faptul că Hristos trebuia îngropat pentru a se împlini profețiile din Vechiul Testament. În acest sens, cu aproximativ opt sute de ani înaintea Lui profetul Isaia menționa: «Mormântul Lui a fost pus lângă cei fără de lege și cu cei făcători de rele, după moartea Lui, cu toate că nu săvârșise nicio nedreptate (Isaia 53,9)». Hristos nu a fost îngropat pentru că așa era obiceiul la evrei, ci pentru că așa a fost voința lui Dumnezeu, reminiscență a dorinței Lui de la îngroparea lui Moise, pe care Dumnezeu Însuși L-a îngropat. Astfel, având în vedere că Dumnezeu a dorit ca Moise și Hristos să fie îngropați, este logic să concluzionăm că El așa dorește să se facă pentru toți oamenii, din trecut și din prezent, să fie așezați în pământ*".

Atrage atenția, așadar, ideea subliniată, de autor și anume, că, modelul înhumării pentru noi, creștinii, îl constituie însăși

înhumarea lui Hristos, înmormântarea Lui, punerea Trupului Său în pământ. Și acest lucru îl spune autorul chiar la sfârșit, ca și o sinteză a sintezelor, atunci când, chiar la finalul studiului său, subliniază:

„Deși întregul nostru demers științific stă aparent sub semnul întrebării, imaginea-sinteză oferită drept răspuns ferm și incontestabil la practica incinerării este icoana de pe copertă, aflată imediat sub titlu, și anume Antimisul, ce redă scena punerii în mormânt a trupului mort al Mântuitorului, care accentuează tema ospățului euharistic, ca legătură între Trupul Vieții și trupurile noastre".

Spuneam că acest capitol este „inima" întregii cărți. Aceasta este cheia înțelegerii, cheia lecturii întregii cărți. Noi nu înhumăm pentru că așa făceau evreii sau pentru că așa e, oarecum, o tradiție, ci înhumăm pentru că Trupul lui Hristos Însuși a fost pus în mormânt și, mai mult, se spune că aceasta a fost voia Lui, dorința Lui, exprimată încă de la îngroparea lui Moise. Cu alte cuvinte, ceea ce părintele diacon Răzvan Brudiu dorește să transmită este faptul că, argumentul suprem al practicii înhumării este voința lui Dumnezeu. Dumnezeu Însuși dorește ca omul să nu fie incinerat, ci să fie înhumat.

Să facem un exercițiu de imaginație, închipuindu-ne că, Hristos, în iconomia Sa, ar fi ales o moarte mult mai brutală, mult mai dureroasă, care ar fi sfârșit cu incinerarea Lui, cu distrugerea totală a existenței Sale fizice. Cu cât mai acceptată ar fi fost Învierea dacă oamenii ar fi spus: „Acesta a fost cenușă, și uite că, totuși, este viu". Cu toate acestea, Dumnezeu nu a ales această cale, care ar fi putut să convingă mult mai mult întreaga lume despre realitatea Învierii Sale. Suntem absolut convinși că lumea întreagă, inclusiv Apostolii care s-au îndoit (cf. Matei 28, 17), și toți cei din acele vremuri ar fi acceptat mult mai ușor Învierea, nemaifiind necesare arătările care au avut loc după Înviere, ci doar una singură, iar lumea ar fi spus: „Iată-L pe Acesta Care a fost cenușă, și acum, din nou, este în fața noastră. Într-

adevăr, trebuie să credem în El; El este puterea lui Dumnezeu care înviază morții. Deci, există Înviere".

Sigur, Hristos a ales calea punerii trupului în mormânt. De ce? Pentru că trupul uman este creația Lui. Or, Creatorul nu poate să nu arate respect față de ceea ce El creează. Și am numit acest argument, „argumentul voinței lui Dumnezeu". Așa a vrut Dumnezeu. Așa vrea Dumnezeu, ca omul să fie îngropat și nu ars, nu incinerat. Hristos a arătat respect față de trupul uman prin aceea că, El Însuși, Dumnezeu, l-a îngropat pe Moise. Aflăm din Epistola Sobornicească a Sfântului Apostol Iacov (1, 9) faptul că, diavolul se certa cu Arhanghelul Gavriil pentru trupul lui Moise; cu toate acestea, Arhanghelul nu a încercat să aducă judecată asupra diavolului, ci a zis: „Să te certe pe tine Domnul!", precum odinioară Însuși Domnul l-a certat pe diavol, în Vechiul Testament (Zaharia, 3, 2). Iar, la sfârșitul Pentateuhului, se spune că Dumnezeu l-a îngropat pe Moise, adică trupul lui Moise nu s-a mai aflat, fiind îngropat într-un loc neștiut până astăzi. Deci, a fost voința lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu proniază cu dragoste creația Lui. Astfel, concluzia este că „a incinera" nu reprezintă nicidecum respect față de trup, așa cum încearcă să acrediteze ideea susținătorii practicii cremaționiste; dimpotrivă, respect înseamnă a îndeplini voința lui Dumnezeu, care este aceea de a pune trupul în pământ.

Trupul, asemenea bobului de grâu, este o temă pe care autorul o abordează, trecând prin perspectiva biblică și patristică, și legând-o de ceea ce numim Revelație. Spune Sfânta Scriptură că, dacă bobul de grâu nu este pus în pământ să putrezească și să moară, nu poate să răsară, nu dă viață (Ioan 12, 24); la fel și trupul. Dacă nu este pus în pământ, îi lipsește ceva, respectiv acea finalitate pe care o voiește Dumnezeu. Desigur că Dumnezeu, în atotputernicia Lui, va învia orice mort, chiar și pe aceia care și-au pierdut identitatea prin incinerare. Dar, aici, nu este vorba de atotputernicie. Nu pe aceasta se centrează tema cărții,

ci pe împlinirea sau neîmplinirea voinței lui Dumnezeu, a arătării respectului față de voința Lui de către noi, oamenii. Faptul că bobul de grâu este pus în pământ și moare, iar trupul, în același fel, este pus în pământ, putrezește, și apoi, la fel ca și bobul de grâu, renaște prin înviere, ține de ceea ce noi numim Revelație. Revelația este un dat, iar despre aceasta, în Teologia Dogmatică, se afirmă că, este un dat, și nu este ceva ce noi formăm sau modelăm, ci ceva dat, dăruit de către Dumnezeu. De aceea, practica înhumării ține de datul revelațional. Iar datul revelațional este strâns legat de voința lui Dumnezeu, pentru că Revelația își are sensul numai în măsura în care se împlinește; or, tot ceea ce se împlinește, se împlinește în conformitate, prin voința și cu voința lui Dumnezeu.

Ar fi multe de spus. Multe dintre subiectele pe care autorul le tratează pot să nască în viitor alte teme pentru teze de doctorat sau studii. Vom mai remarca doar faptul că, studiul introductiv de la începutul acestei lucrări, semnat de Pr. prof. univ. dr. habil. Mihai Himcinschi constituie preambulul sau prolegomena întregii cărți. Acest studiu arată faptul că, teza aceasta de doctorat își găsește împlinirea ei în domeniul în care a fost scrisă și anume, cel al Misiologiei Ortodoxe.

Pr. lect. univ. dr. Lucian-Dumitru Colda

Cuprins

Capitolul II

Incinerarea în primul mileniu creştin. Controverse

Capitolul III

Elemente de antropologie teologică ortodoxă

Capitolul IV

Poziția Bisericii Catolice şi a Bisericilor Ortodoxe locale, vizavi de practica incinerării

Capitolul V

Aspecte ale înhumării şi incinerării în perioadele interbelică, comunistă şi postdecembristă, în România

Lucrarea de față are meritul de a lansa, pentru prima dată în teologia și spiritualitatea ortodoxă românească, un volum de apologetică ortodoxă pe tema incinerării, o poziție misionară pertinentă și echilibrată, conformă cu revelația și gândirea Sfinților Părinți, chiar dacă noțiunea de antropologie hristocentrică decade în viața socială contemporană sub auspiciile unui duh secularizator. De aici începe misiunea și rolul determinant ale Bisericii, ca prezență și mărturie neîncetată în lumea și societatea contemporană, de a reitera ființa umană, ca trup și suflet, spre azimutul unei antropologii și spiritualități creștine autentice.

Pr. prof. univ. dr. Mihai Himcinschi

Parcurgerea cărții de față arată o sensibilitate aparte a autorului în „mânuirea" cuvântului și a ideilor pe care le îmbracă cu aceste cuvinte. De asemenea, cartea scoate în evidență faptul că, autorul este un teolog preocupat în mod real de problema pe care o dezbate. Lucrarea de față transmite foarte multe lucruri și, totodată, aduce în prim-plan chestiuni „arzătoare", lucrurile fiind cu atât mai elocvente, cu cât paginile ei tratează o temă care are de a face cu focul. Este, de fapt, tema sau laitmotivul – sau unul dintre laitmotivurile cărții de față – cu care autorul inițiază analiza domniei sale.

Pr. lect. univ. dr. Lucian D. Colda



ISBN: 978-606-37-0405-5